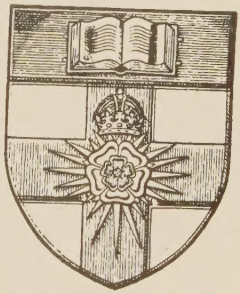
PR [C5m · 5 — Al-Andalus]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1946_11

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XI

1946

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:
Ángel González Palencia.

DIRECTOR DE LA REVISTA:
Emilio García Gómez.

REDACTORES:
Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:
Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS

PARTE TERCERA [1]

EL IDEARIO ESPIRITUAL DE LA ESCUELA ŠĀḌILĪ

1. DE LOS ESTADOS Y MORADAS EN GENERAL

Debieran ir naturalmente incluídos, dentro del ideario espiritual de la escuela, todos los temas que en el capítulo anterior hemos considerado como caracteres generales del método *šāḍilī* y que conciernen principalmente a la ascética purgativa; pero esta doctrina, por ser más conocida como patrimonio común de todas las escuelas *ṣūfies,* no reclama un estudio analítico más minucioso, porque no ofrece matices ideológicos peculiares en la escuela *šāḍilī.* Reservamos, por lo tanto, esta parte tercera y principal de nuestro trabajo al estudio de los estados psicológicos, transitorios o permanentes, a que el alma, una vez purgada y desnuda, se ve sometida durante su vida espiritual iluminativa y unitiva, es decir, propiamente mística.

Dos advertencias conviene hacer antes de entrar en este es-

[1] [La Bibliografía y el Prólogo aparecieron en el Al-Andalus, IX [1944], pp. 321-345; la Parte primera — «Los orígenes de la escuela šāḍilī y sus principales representantes» — en el vol. X [1945], pp. 1-52, y la Parte segunda — «Caracteres generales de la escuela šāḍilī y de su método espiritual» — en el mismo vol. X [1945], pp. 255-284.]

tudio. Es una de ellas que las fuentes textuales *šāḏilīes* no nos ofrecen guía segura y uniforme para ordenar metódicamente la sucesión, digamos cronológica, en que se dan aquellos estados del alma. La otra advertencia se refiere al tono y al estilo empleados por los autores *šāḏilīes* (sobre todo por Ibn ʿAṭāʾ Allāh)ʿ para analizar dichos estados místicos: raras veces lo hace en tono magistral y docente, sino que se sirve más bien de un estilo conciso y sentencioso, cuya oscuridad exige comentario; otras veces, la doctrina va expuesta en forma de coloquios o exclamaciones, que el autor pone en boca del alma, dirigidas a Dios [1]. En todo caso, los comentarios minuciosos y profundos de Ibn ʿAbbād de Ronda ayudan a esclarecer las ideas, y de ellos nos serviremos para exponerlas fielmente, aunque sin dejar de añadir, tras nuestra exposición personal, los textos, traducidos, de los autores utilizados, para que, en materias tan delicadas, pueda siempre el lector formarse por sí mismo idea y juicio exacto de la doctrina.

Difícil es, por lo dicho anteriormente en nuestra primera advertencia, poner un orden seguro en la serie de los estados psíquicos de la vida mística; pero sin la pretensión de haber acertado en el propósito y ateniéndonos, más que a su aparición cronológica, a la importancia mayor o menor que los *šāḏilīes* dan a dichos estados, trataremos sucesivamente: 1°, del *aprieto* y de la *anchura* del alma, cuya doctrina, tan típica de San Juan de la Cruz y de toda la escuela carmelitana, es también fundamental para los *šāḏilīes*, como ideada por su fundador Abū-l-Ḥasan; 2°, de la *desolación* y del *consuelo* espiritual; 3°, del *amor de las tribulaciones* para lograr la familiaridad con Dios; 4°, del *temor* y *la esperanza;* 5°, de la *tristeza* espiritual y de la *dulzura* espiritual, sinónimos, en cierto modo, de las parejas 1ª, 2ª y 4ª de estados antes citados; 6°, de la *humildad;* 7°, de la *gratitud* y sus grados; 8°, de la *indiferencia* y *conformidad;* 9°, de la *intención* pura; 10°, del *amor* divino; 11°, del *dejamiento.*

[1] Este estilo recuerda el empleado por Santa Teresa en el escrito titulado *Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios,* que va inserto en *BAE,* t. 53, pp. 493-499.

En otro lugar [1] hemos estudiado el nacimiento y evolución histórica, dentro del islam, de esta doctrina de los estados místicos, cristiana en su origen: San Agustín, San Basilio y el Abad Antíoco, antes del islam, vacilan en cuanto a su número, llegando en este último escritor hasta el de catorce, de los cuales Algazel extrae los nueve estados que se hicieron ya clásicos en la espiritualidad islámica. Los *šāḍilīes,* como hemos dicho, no se desvían mucho de este catálogo tradicional, como tampoco se detienen a razonar la distinción, ya tópica, entre los estados transitorios y los permanentes, aunque implícitamente la suponen llamando a los primeros «estados» y a los segundos «moradas». Este tecnicismo, inusitado en la espiritualidad cristiana medieval (aunque tenga su origen remoto en la voz latina «mansio» con que San Agustín denominó al solo estado místico de la contemplación), adquiere carta de naturaleza en nuestra escuela carmelitana y se hace vulgar luego entre los escritores místicos después de Santa Teresa. Su confesor, Fr. Gerónimo Gracián, denunciaba la novedad del término, en el empeño reiterado de buscarle sinónimos que lo traduzcan, cuando en su *Lucidario* (f° 29 *v, b*) dice:

> Llamo moradas lo mesmo que estados de personas espirituales que siguen oración, grados de espíritu y como escalones por donde se sube de la tierra al cielo..., posadas y mesones donde llega el que va caminando desde el principio de la gracia hasta el fin del espíritu.

En este interesante texto, «moradas», «posadas» y «mesones» traducen a la letra la voz técnica *maqāmāt,* mientras que «grados» y «escalones» traducen el sinónimo *daraŷāt* con que lo sustituían también todos los ascéticos musulmanes para significar que esos estados del alma, o *ḥālāt,* aumentaban gradualmente su perfección. En otros temas espirituales veremos de nuevo cuán estrecha relación ofrecen algunas ideas de Fr. Gerónimo Gracián con el ideario *šāḍilī.*

No incluímos en nuestro catálogo de los estados y moradas

[1] Cf. *Islam crist.,* 183, 199-201.

a los *carismas,* porque su doctrina corresponde más bien al tratado de la *oración* y de sus efectos místicos, es decir, la *iluminación,* la *contemplación,* el *éxtasis* y el *rapto,* que estudiaremos separadamente. La importancia que en el ideario *šāḏilī* tuvo la morada del *dejamiento* y la influencia decisiva de éste sobre la doctrina de los *alumbrados, quietistas* y *dejados* nos aconsejan también desglosar su estudio del de los estados y moradas (que vamos a iniciar seguidamente) y reservarlo para el fin del libro.

2. DEL APRIETO Y DE LA ANCHURA DEL ALMA

La doctrina *šāḏilī* acerca de estos dos estados del alma puede sintetizarse en los siguientes términos [1]:

Para que los místicos imperfectos acaben por buscar tan sólo a Dios, inspírales Éste alternativamente dos estados de alma que son análogos a la esperanza y el temor de los simples devotos o ascetas, y que se llaman, respectivamente, anchura y apretura. La anchura de espíritu *(basṭ)* es un sentimiento de consuelo, gusto o dulzura espiritual que llena al alma de alegría y bienestar. La apretura *(qabḍ)* es un estado de angustia y desolación que sume al alma en profunda tristeza y malestar. Su ritmo alternativo comienza por la apretura: la conciencia de los pecados de la vida pasada y de los defectos de la vida presente, la privación voluntaria de todo gusto sensible y las tribulaciones físicas y morales que Dios envía al alma, son otros tantos medios de que Éste se sirve para ponerla en estrecho e inspirarle disgusto y tedio de todo lo que no es Él; pero cuando ya el aprieto llega a producir en el alma el efecto depresivo del abandono, Dios acude en su ayuda inspirándole el estado opuesto,

[1] Extraemos esta síntesis de nuestro estudio *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz,* publicado en AL-ANDALUS, vol. I (1933), pp. 7-79 y reeditado en *Huellas del islam,* Madrid 1941, pp. 239-304. A los textos en él utilizados añadiremos algunos otros atinentes al mismo tema.

es decir, la consolación espiritual, mediante sus favores, gracias y carismas, para que no desespere de llegar a la unión; mas como entonces el alma, llevada de su innato egoísmo, sentirá afición y apego a la dulzura de la consolación, Dios la pone de nuevo en estrecho, para que sólo en Él busque su apoyo. Los perfectos o contemplativos son, pues, los únicos exentos del ritmo alternativo de ambos estados: llegados ya a la quietud de la unión transformante, no piensan, ni sienten, ni quieren más que a Dios, indiferentes e insensibles a la desolación y al consuelo.

Huelga señalar el nexo de estrecha afinidad que ofrece esta doctrina con la de San Juan de la Cruz, porque, además, coinciden también ambas en los símbolos que utilizan. El ritmo alternativo de la apretura y de la anchura fué observado y analizado por los *ṣūfīes* orientales desde muy pronto; pero, como Ibn ᶜAbbād advierte, fué la escuela *šāḏilī* la que más hondo penetró en su estudio y la que más claridad puso en la técnica de su tratamiento. El fundador, Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī, fué además quien ideó también para la más plástica ejemplificación de los dos estados, su semejanza con la noche y el día; y la preferencia que da a aquélla, a la noche, sobre éste, acaba por acentuar el parentesco de su doctrina con la de San Juan de la Cruz, que también en la «noche oscura del alma» pone todo el cimiento de la mística.

La desolación es, efectivamente, para los *šāḏilīes* el estado preferido de los contemplativos, porque esa noche del alma implica privación de todo bienestar sensible y porque dispone, mucho más que el consuelo, a la actitud de servidumbre para con Dios, indispensable a la contemplación. Por eso Ibn ᶜAṭā' Allāh y su comentarista de Ronda aseguran que en la noche de la angústia se revela Dios al alma mucho más que en el día luminoso de la anchura, pues las tinieblas del abandono son el medio que Dios emplea normalmente para darle a conocer el valor de los favores que le otorgó en los alegres días de la unión. No debe, por lo tanto, desesperar el alma, si no siente el consuelo de la divina presencia en la oración o en los ejercicios de piedad, pues para Dios son más aceptas las obras en que el alma encuentra sequedad, en vez de dulzura y gusto espiri-

tual, porque esta consolación es para los *šāḏilīes,* como para San Juan de la Cruz, una especie de gula espiritual o voluptuosidad secreta, que debe ser reprimida más que toda otra afición a lo que no es Dios. Lejos, pues, de gloriarse y complacerse el alma en las inspiraciones divinas que la consuelan, ha de temerlas y recibirlas con cautela antes de ver su fruto espiritual. El egoísmo, latente siempre en los escondrijos más íntimos del corazón, acecha sin cesar para apartarlo de Dios, haciéndolo caer en la sutil ilusión de creer que los favores divinos son El. Este peligro no es de temer, en cambio, cuando Dios pone al alma en estrecho, pues la adversidad es, por sí misma, repulsiva al amor propio.

Fluyen de esta teoría general de la anchura y la apretura los siguientes avisos o cautelas que el maestro de espíritu ha de dictar a las almas por él dirigidas. Dos hipótesis caben en cada uno de ambos estados: 1ª, que el alma conozca la causa que le ha producido la anchura o la apretura; 2ª, que la ignore. Las causas que ponen al alma en consolación o anchura son tres: la conciencia de un progreso espiritual logrado o de un carisma y favor divino recibido; el logro de un bien temporal o favor humano; el logro de la fama mundana, es decir, el renombre de santo y de perfecto. En el caso primero debe el alma recibir el carisma, no como premio de sus méritos, sino como gratuito don de Dios, sin sentir apego o afición al favor, en cuanto tal, ni temor alguno de perderlo. En el caso segundo debe, además, recibirlo con profundo temor de los peligros espirituales que siempre laten en todo bien temporal. En el tercero, ha de añadir el alma fervorosos actos de gratitud a Dios, porque ha ocultado a los demás hombres los defectos de que adolece. Finalmente, cuando el alma ignora la causa de la consolación que siente, ha de reprimir con todo empeño las manifestaciones externas de su alegría y el vivo deseo que le acucia de consultar a los demás acerca de las causas de su estado; antes bien, el mutismo y la contenida reserva de todo su ser denunciarán el temor que debe inspirarle aquella euforia anormal e inexplicable, cuya ignota causa puede celar espirituales peligros, de los cuales sólo Dios es capaz de librarle.

Análogas precauciones habrá de tomar en el estado de apretura o angustia de ánimo. Si el alma ignora su causa, el remedio mejor será el dejamiento o abandono a la voluntad de Dios: en vez de empeñarse en reaccionar con fuerza contra la depresión sentida, la quietud o sosiego en palabras, acciones y voliciones sacará pronto al alma de su desconsuelo. Si, en cambio, conoce la causa de su estado, tres casos pueden también ocurrir: que la angustia se deba a la conciencia de algún pecado o defecto; que obedezca a la pérdida de un bien temporal; que nazca, en fin, de un dolor físico o moral sufrido. Para el caso primero, la penitencia será el remedio más eficaz; para el segundo, habrá de recurrir al dejamiento; para el tercero, la paciencia y el perdón de las ofensas recibidas mitigarán pronto la depresión.

En todos estos avisos late, como se ve, el mismo pensamiento central de la teoría antes insinuada: el siervo de Dios, mientras vive acá abajo, debe sentirse esclavo de su Señor; oprimido y como apretado por la mano del Omnipotente, el corazón no puede razonablemente latir a sus anchas, ni siquiera cuando el Misericordioso derrama sobre él el torrente de sus consolaciones; la vida presente es prisión, y sus perspectivas últimas, la muerte y los terribles novísimos, reclaman más bien la hipotensión del tono vital que acompaña al temor; temor, por cierto, no tan sólo servil, sino filial, en el sentido de que el alma, más que de los males temporales y físicos, tiembla ante la idea de perder la unión con Dios, si se aficiona a las cosas que no son El, aunque estas cosas sean cosas de Dios, es decir, sus favores y carismas.

El término técnico *qabḍ,* que como hemos visto es el quicio sobre que gira toda la teoría *šāḍilī,* deriva de la raíz árabe *qabaḍa,* que tiene los siguientes sentidos, directos o metafóricos: «coger», «sujetar», «apretar», «tomar», «contraerse», «sentir disgusto», «estar triste», «experimentar angustia», «apretarse el corazón». El término, pues, funciona en los textos árabes con la misma rica variedad de ideas, hermanas de las que San Juan de la Cruz expresa con las voces castellanas siguientes, que a cada línea se repiten en la *Noche oscura del alma:* «aprie-

to», «apretura», «prisión», «oprimir», «poner en estrecho», «tortura», «angustia», «pena» [1].

Su opuesto, el término *basṭ*, que en árabe significa directamente «extender», «ensanchar», «dilatar», «abrir la mano», y, en sentido metafórico, «alegrarse», «estar cómodo», «regocijarse», «sentir bienestar», «estar contento», es también sinónimo de la voz castellana «anchura», que con los dos valores, directo y traslaticio, usa igualmente, aunque con menos frecuencia que «aprieto», San Juan de la Cruz [2].

Este doble paralelismo se acentúa más aún cuando se observa que sus dos términos, *qabḍ* y *basṭ* («aprieto» y «anchura»), adoptan en el tecnicismo *šāḏilī*, como símbolos que respectivamente los traducen, las expresiones metafóricas de «noche» y «día». Baruzi, que ha agotado el examen del léxico privativo de San Juan de la Cruz [3], vacila al intentar una explicación de su origen: sin desconocer que el símbolo nocturno tiene precedentes esporádicos en la mística cristiana, no cree que estos precedentes descifren el enigma, porque la «noche oscura» de San Juan de la Cruz es un símbolo mucho más rico de contenido ideológico, más sugestivo y complejo que en sus contados precursores. En su doble y progresivo significado de «noche del sentido» y «noche del espíritu», traduce, en efecto, la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, y la oscuridad de la parte racional del alma, como tránsito a la unión con Dios y aurora del día de la contemplación. Ahora bien, estas ecuaciones: «noche» = aprieto y desconsuelo del alma por su purgación, lograda, pasivamente, con las tribulaciones, y activamente, con la mortificación de los apetitos; «noche» = sequedad y desolación espiritual, en que Dios sume al alma para desasirla de todo lo que no es El, incluso de los carismas; «noche» = oscuridad y ceguera de toda percepción distinta e inhibición absoluta de la

[1] Sirvan de ejemplo las citas siguientes, tomadas de la edición Rivadeneyra (*Biblioteca de Autores Españoles*, tomo XXVII), pp. 113, 114, 116, 118-122, 124-128, 130-133, 138, 165, 253, etc.

[2] Cf. *ibidem*, pp. 116, 122, 123, 271, etc.

[3] Cf. Juan Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris, Alcan, 1924), pp. 140, 287, 314, 643, 686 *et passim*.

voluntad — estas ecuaciones, decimos — laten implícitas en el uso que los *šāḍilīes* hacen del símbolo nocturno. Es más: como Ibn ᶜAbbād advierte [1], fué Abū-l-Ḥasan, fundador de la escuela, el primero que ideó y puso en circulación ese simbolismo lírico, al comparar los dos estados místicos del *qabḍ* y del *basṭ* con la noche y el día. Y si bien es cierto que el «aprieto» o *qabḍ* no tiene explícitamente para los *šāḍilīes* todo el contenido complejo y sistemático que el análisis revela en la «noche oscura» de San Juan de la Cruz, encierra en sí, por lo menos, esta triple ecuación: *qabḍ*=aprieto del alma por su purgación pasiva y activa; *qabḍ*=desolación espiritual en que Dios sume al alma para desasirla de todo lo que no es Él; *qabḍ*=noche oscura en cuyas tinieblas Dios se revela al alma más frecuentemente que en el día de la iluminación y la anchura. La lectura atenta de las sentencias de Ibn ᶜAṭā' Allāh y de los comentarios de Ibn ᶜAbbād llevarán al ánimo del lector la convicción sobre la exactitud de estas ecuaciones [2].

La renuncia a todo lo criado — a lo sensible, a lo racional, a lo espiritual y a lo divino que no es Dios, es decir, a los carismas — adopta en San Juan de la Cruz varias formas de expresión simbólica, que también coinciden con los términos técnicos que emplean los *šāḍilīes* para ejemplificarla. Esa renuncia, en efecto, es para San Juan de la Cruz una «desnudez» [3], una «libertad» [4], un »vacío» [5], un «salir de las cosas» [6]. Y en las

1 Cf. *infra*, p. 15.

2 Cf. los textos insertos a continuación.

3 *Subida (Prólogo):* «... como ya están bien *desnudos* de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor esta doctrina de la *desnudez* de espíritu.» Cf. *Subida*, libro II, Introducción: «... *desnudar* el espíritu de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual.» *Ibidem:* «... que es la espiritual *desnudez* de todas las cosas, así sensuales como espirituales...» *Ibidem*, cap. 4°: «... porque el amor es obrar en *despojarse* y *desnudarse* por Dios de todo lo que no es Dios.»

4 *Noche del sentido* (comentario del verso 5° de la estrofa 1ª): «Finalmente, por cuanto aquí el alma se purga de las aficiones y apetitos sensitivos, consigue *libertad* de espíritu.»

5 *Subida*, libro I, cap. 1°: «Porque no atina uno por sí solo a *vaciarse* de todos los apetitos para ir a Dios.» Cf. Santa Teresa, *Moradas* (séptimas moradas, cap. 2°): «... ques es muy cierto que en *vaciando* nosotros todo lo que es criatura...»

6 *Noche del Sentido*, Introducción al comentario de la estrofa 1ª: «... y dice

sentencias de Ibn ᶜAṭā' Allāh, comentadas por Ibn ᶜAbbād de Ronda, saltan a cada línea estos mismos símbolos de renuncia, bajo voces arábigas que los traducen casi a la letra: *taŷrīd*, desnudez [1]; *ḥurriyya*, libertad [2]; *tafrīg*, vacío [3]; *al-jurūŷ min al-asbāb*, el salir de las cosas [4].

He aquí ahora, traducidos, los textos de Ibn ᶜAbbād de Ronda, con los que hemos elaborado esta síntesis de su doctrina y que la documentan:

[el alma] que este *salir de sí y de todas las cosas* fué «en una noche oscura» que... causa en el alma la negación de sí misma y de todas las cosas.» *Ibidem*, comentario del verso 4° de la estrofa 1ª: «... en *salir* el alma, según el afición y operación, por medio de esta noche, de todas las cosas criadas...» Cf. *Cántico*, comentario del verso 1° de la estrofa 1ª: «... conviénele *salir* de todas las cosas criadas...»

[1] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, I, 4, línea 15, sentencia 2: «La «desnudez» o *taŷrīd* significa el privarse el alma de toda preocupación de las causas, es decir, de las cosas por las cuales llega al logro de lo temporal.»

[2] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, II, 35, línea 7, sentencia 215: «No amas una cosa sin que de ella te hagas *siervo;* y Dios no quiere que seas *siervo* de nada más que de Él.» *Ibidem*, II, 64, línea última: «Estar con las cosas significa ligarte a ellas y necesitar de ellas. Tú, entonces, eres su *esclavo*... Estar las cosas contigo significa dominarlas y no necesitarlas. Tú, entonces, eres *libre*, y son ellas las que te necesitan y te sirven como esclavas.»

[3] *Šarḥ Ḥikam*, II, 33, línea 11, sentencia 211: «A veces te llegan las luces divinas y, al encontrar el corazón lleno de las imágenes de los rastros [de Dios, es decir, de las cosas criadas], se marchan así que descienden. *Vacía* tu corazón de las cosas distintas de Dios y Él lo llenará de intuiciones místicas.» [*Comentario*]: «A veces, las luces divinas llegan al corazón y no encuentran en él lugar alguno en que establecer su morada, porque está dominado por las locuras de la humanidad y sojuzgado por las imágenes de las huellas de Dios [que no son Él]. Entonces, las luces se marchan, así que han descendido, porque son santas y puras. Si, pues, tú quieres que las divinas luces se aposenten en tu corazón y lo alumbren con intuiciones místicas, *vacíalo* de las cosas diversas de Dios y borra de él las imágenes de las huellas.» Cf. *ibidem*, I, 6, sentencias 4 y 5.

[4] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, I, 4, línea 11, *infra:* «... y cuando Dios pone al alma en la morada de la desnudez y ella quiere salir de esa morada a las cosas...» *Ibidem*, I, 5, línea 7: «... y si abandonáis las cosas y de ellas os desnudáis, os alumbrarán las luces...» *Ibidem*, línea 12: «... y si entras en las cosas...» Cf. II, 58, línea última: «El máximo beneficio divino es el salir el alma de sí misma, porque ella es el mayor de los velos que te separan de Dios.»

[Teoría del «aprieto» y de la «anchura».]

«Te pone Dios en anchura de espíritu para no abandonarte cuando estás con angustia, y te pone en estrecho para no dejarte cuando estás en anchura de espíritu, y te saca de ambos estados para que no seas de cosa alguna, sino de Él.»

La apretura y la anchura son estados del alma que alternativamente experimentan los místicos intuitivos. Ambos hacen las veces, respectivamente, del temor y la esperanza, estados propios de los novicios principiantes. Obedecen, como a causa ocasional, a las súbitas inspiraciones que sobrevienen al interior del siervo de Dios. Su intensidad y debilidad se debe a la intensidad y debilidad de las inspiraciones.

El sentido que tiene esta sentencia es que ambos estados de alma son cualidades imperfectas, si se los compara con los estados superiores. Ambos, en efecto, implican necesariamente que el siervo de Dios está todavía consigo [y no con Él], que se encuentra todavía a sí mismo [y no a Dios]. En cambio, es un favor singular de Dios para con su siervo, si después de haberlo puesto sucesivamente en uno y en otro estado, lo saca de ambos para hacerle perder la conciencia de sí y hacer que permanezca ya con su Señor. Decía Fāris [1]: «Primero, la apretura y después la anchura, y luego, ni apretura ni anchura, porque la apretura y la anchura acaecen en estado de conciencia, pero no cuando el sujeto pierde la conciencia de sí, ni cuando permanece ya con su Señor.» Y al-Ŷunayd [2] decía: «El temor me pone en estrecho y la esperanza me pone en anchura de espíritu; la verdad real me pone en recogimiento y la conciencia de permanecer con Dios me pone en dispersión. Cuando con el temor me angustia, hace que mi ser se anonade. Cuando con la esperanza me consuela, me hace volver en mí. Cuando con la verdad real me pone en recogimiento, en su presencia me pone. Cuando con esta presencia suya dispersa mi

[1] Fāris al-Dīnawarī, natural del Jurāsān, fué uno de los predilectos discípulos de Ḥallāŷ. Cf. Massignon, *Ḥallāj*, 813.

[2] Místico del siglo III de la héjira. Cf. Massignon, *Essai*, 273.

recogimiento, háceme contemplar las cosas distintas de mí, y éstas, como con un velo, me lo ocultan. Él es, pues, en todo esto, quien me pone en movimiento y en quietud. Él es quien me sume en triste desolación, en vez de consolarme con su familiaridad. Si mi presencia siento, es porque gusto el sabor de mi existencia. ¡Ojalá me aniquilase y me hiciese suyo, o bien, que me ausentase de mi ser y me otorgase la quietud!» [1].

[Peligros de la «anchura».]

«Más tienen que temer los perfectos cuando Dios los pone en anchura de espíritu, que no cuando los pone en estrecho, pues no son sino muy pocos los que se atienen a los requisitos de la cortesía en el trato con Dios.»

Si los perfectos temen mucho más el consuelo de la anchura de espíritu que no la desolación de la apretura, es tan sólo porque aquélla se acomoda a las inclinaciones de su amor propio, al revés que ocurre con la desolación de la apretura, según lo va a decir ahora mismo el autor. Por eso los perfectos temen entonces volver a su egoísmo y gustar otra vez el sabor de su amor propio, y ser, por eso, expulsados de la presencia de Dios y alejados de Él. Yūsuf ibn al-Ḥusayn al-Rāzī [2] escribió a al-Ŷunayd: «Que no te haga gustar Dios el sabor de tu amor propio, pues, si lo gustas, ya no gustarás jamás el sabor de la virtud.» Y de aquí nace la obligación más estrecha, que a los perfectos incumbe, de atenerse estrictamente a los requisitos que exige la cortesía respetuosa en el trato con Dios, procurando estar siempre tristes y abatidos. Cosa que es, por cierto, muy difícil de lograr en este estado. Y por eso no son sino muy pocos los que se atienen a los dichos requisitos de la cortesía en la anchura de espíritu, como dice aquí el autor... El mismo añade en su libro *Laṭā'if al-minan:* «La consolación o anchura de espíritu es el escollo en que tro-

1 *Šarḥ Ḥikam,* I, 58.

2 Místico del siglo III de la héjira. Cf. Massignon, *Essai,* 186. Sobre al-Ŷunayd, véase nota anterior.

piezan los pies de los perfectos. Por eso deben en tal estado ser mucho más cautos y vigilantes para evitar el peligro. La desolación de la angustia espiritual está, en cambio, mucho más cerca del encuentro de la salvación, porque ella es realmente la patria del siervo de Dios, ya que él está preso y cogido por la mano de Dios, que lo sujeta y abarca por completo. ¿De dónde, pues, puede venirle la anchura de espíritu al siervo, siendo tal su condición? La expansión está fuera de los requisitos propios del momento aquel en que el siervo vive. En cambio, la desolación de la apretura es el estado de espíritu propio de su vida en esta morada, ya que la vida presente es para él mansión de leyes que cumplir, donde ignora siempre cuál sea el fin último que Dios le tenga preparado, cuál sea su eterno destino y cual la cuenta que Dios le ha de tomar de sus deberes para con Él.» Y dice luego: «Refirió un *ṣūfī:* «Vió nuestro maestro de espíritu al suyo »en un ensueño después de su muerte y notó que estaba angustiado »y le dijo: « — ¡Oh maestro! ¿Qué es eso, que estás angustiado?» Y »él le respondió: « — ¡Oh hijito mío! La angustia y la anchura de »espíritu son dos moradas que quien no las pasa en este mundo las »tiene que pasar en el otro.» Y era que aquel maestro de espíritu gozó en su vida casi siempre del consuelo de la anchura.» Hasta aquí el texto del *Laṭā'if.* [1]

[Normas de conducta en la opresión y en la anchura.]

«De la anchura de espíritu toma el alma sensitiva su gozo, experimentando alegría, mientras que en la opresión ningún goce encuentra la sensualidad.»

En esta sentencia alude el autor a lo que antes dijo, o sea, que es cosa muy difícil de cumplir la debida cortesía reverencial para con Dios en el estado de anchura de espíritu. Y ello es así, porque en la anchura encuentra el alma sensitiva su goce, y como la alegría se apodera de ella, no se puede dominar ni contener, hasta que cae por eso en faltas contra la cortesía reverencial para con Dios. En cambio, en

[1] *Šarḥ Ḥikam*, I, 58.

la opresión no existe para la sensualidad goce alguno, y por eso es estado espiritual más seguro...

Por lo que toca a las reglas de la cortesía en la anchura y en la opresión, no sé de ninguno de los sabios *ṣūfíes* ni de sus autores que haya tratado a fondo la cuestión. Tan sólo encontramos a este respecto, en sus obras, simples alusiones a principios generales, como ocurre, por ejemplo, en lo que dice el doctor Abū-l-Qāsim al-Qušayrī [1], que, después de hablar de las dos voces, «opresión» y «anchura», y explicar su significado, añade: «A veces, la causa que ocasiona la opresión resulta dudosa para el sujeto: él encuentra que se siente en estrecho; pero ignora cuál sea el motivo y la causa de su opresión. La conducta que debe seguir el sujeto de esta clase de opresión es la entrega o dejamiento en manos de Dios, hasta que pase aquel estado momentáneo, porque si se empeña en disiparlo a la fuerza o si le hace frente con un acto deliberado de su albedrío antes de que la opresión le ataque con violencia y de improviso, tan sólo conseguirá aumentar con ello su opresión y quizá esto le lleve a faltar a las normas de la cortesía reverencial para con Dios. En cambio, si se entrega y abandona a los decretos divinos del momento, muy pronto la opresión cesará... A veces también, la anchura de espíritu sobreviene de repente y ataca al sujeto de improviso, sin que éste conozca la causa que le llena de emoción y de vivo regocijo. La conducta que debe seguir el sujeto es la quietud y la observancia de la cortesía, pues en tales momentos late para él un grave peligro de que Dios lo someta a una oculta prueba de ilusión espiritual, de la cual debe guardarse, como decía uno: «Abrióme Dios una puerta de la »anchura de espíritu y di un tropiezo y me vi privado de la morada »en que estaba.» Hasta aquí lo que dice el doctor Abū-l-Qāsim.

He visto también un extenso y muy completo discurso, acerca de las normas de la cortesía en la opresión y en la anchura, de mi señor Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī, y quisiera citarlo aquí para hacer con él más provechoso lo que el autor explica en esta sentencia, si bien lo que dice el maestro de espíritu Abū-l-Ḥasan es, por su alcance, mucho

[1] Místico del siglo V de la héjira, autor de una famosa obra de historia y doctrina del misticismo islámico, que se conoce con el título de *Risāla qušayriyya*. Cf. Massignon, *Ḥallāj*, 15 y *passim*.

más general que cuanto dicen sobre el tema todos los demás doctores *ṣūfies*.

Dice así: «La opresión y la anchura son dos estados que pocas veces dejan de afectar al siervo de Dios. Ambos se suceden alternativamente en el alma, como se suceden la noche y el día. Lo que a Dios le place que hagas, en uno y otro estado, es la servidumbre. El siervo de Dios que se ve momentáneamente en estrecho, una de dos: o conoce la causa que ocasiona su opresión, o no la conoce. Las causas ocasionales de la opresión son tres: o un pecado que has cometido, o un bien temporal que has perdido del todo o en parte, o un daño injusto que has sufrido en tu persona, en tu reputación o en tu honor contra todo derecho. Cuando la opresión te sobrevenga por uno cualquiera de estos motivos, la servidumbre que a Dios debes exige de ti que vuelvas los ojos a la doctrina ascética y cumplas lo que por ella te ordena Dios: si se trata del pecado, mediante la penitencia, el arrepentimiento y la súplica del perdón; si se trata de pérdida total o menoscabo sufrido en los bienes temporales, mediante el dejamiento en las manos de Dios, conformándote con su voluntad y quedándote con ella satisfecho; y si se trata de algún daño injusto que se te haya inferido, mediante la paciencia y soportando la ofensa. Guárdate entonces de ofenderte a ti mismo, pues acumularías sobre ti dos ofensas: la que el agresor injusto te ha inferido y la que tú infieres a tu propia alma. En cambio, si haces lo que debes, es decir, si soportas paciente la ofensa ajena, Dios te lo premiará ensanchando tu pecho hasta el punto de que perdones y olvides la ofensa; y quizá también te lo recompense, inspirando tal luz y gracia a tu ofensor, que Dios le perdone su pecado. Ruega, pues, a Dios por él, que tu oración será escuchada. ¡Ah, y qué hermoso es esto: que Dios se apiade, por tu mediación, de aquel mismo que te ha ofendido! Estos son los grados de virtud propios de los justos y caritativos. Y entrégate confiado a Dios; que Dios ama a los que en Él confían.»

«Si te sobreviene de súbito la opresión y no sabes cuál sea su causa, entonces ten presente que el estado de tu espíritu puede ser uno de estos dos: noche y día. La opresión es lo que más se parece a la noche, como la anchura es lo que más se parece al día. Si, pues, te sobreviene la opresión sin que conozcas su causa, a lo que estás entonces obligado es a estarte en quietud. Y la quietud ha de ser en

tres cosas: en las palabras, en los movimientos y en las voliciones. Si así lo haces, muy pronto desaparecerá de ti la noche con la aparición del sol de tu día, o el orto de un astro con que te guíes o de una luna con que te alumbres o de un sol con que veas. Los astros son los astros del conocer; la luna es la luna de la unión extática; el sol es el sol de la intuición gnóstica. Pero si te mueves en medio de la oscuridad de tu noche, raras veces te librarás de la ruina. Medita bien aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* XXVIII, 73): «Por su misericor»dia os dió la noche y el día, ya para que descanséis, ya para que su »gracia deseéis. Quizá así seréis agradecidos.» Y esto es lo que reclama el deber de la servidumbre en los dos estados de opresión: [cuando se conoce su causa y cuando se ignora].»

«En cuanto al que se siente momentáneamente en anchura, una de dos: o conoce su causa o no. Las causas son tres: la causa primera es un progreso en la virtud o un favor divino logrado por ella, como, por ejemplo, las gracias de iluminación e intuición; la causa segunda es un aumento en los bienes temporales, obtenido, ya por ganancia, ya por gratuito carisma de Dios, ya por donación o regalo de los hombres; la causa tercera es la alabanza y el elogio de las gentes, que vienen a ti para pedirte que los encomiendes a Dios en tus oraciones y para besarte las manos. Cuando la anchura de espíritu te sobrevenga de súbito por una cualquiera de estas causas, la servidumbre exige de ti que mires la gracia o el don recibido como un efecto o huella de Dios sobre ti. Guárdate bien de mirar cualquiera de esos beneficios como cosa propia y que te pertenece. La fortaleza que defenderá tu servidumbre consiste en que no vaya acompañada del miedo de perder la gracia con que Dios te ha distinguido, pues te harías odioso a sus ojos. Esto aun tratándose de la causa primera, es decir, de la virtud y de las gracias por ella obtenidas. En cuanto a la causa segunda, el aumento de bienes temporales también es un beneficio o gracia de Dios como la causa primera; pero teme los ocultos peligros espirituales que en ella laten. En cuanto a la causa tercera, la alabanza y el elogio de las gentes, la servidumbre exige de ti que agradezcas a Dios el beneficio que te hace ocultando a los hombres tus defectos, y teme que Dios ponga en evidencia el más insignificante de ellos, pues entonces te detestarán hasta los más próximos de tus parientes. Estas son las normas de la cortesía, en la opresión y en la anchura, dentro

de la servidumbre. En cuanto a la anchura de espíritu cuya causa no se conoce, la servidumbre exige el abstenerse de abordar con vehemencia a los hombres y a las mujeres para asediarlos a preguntas. Antes bien, tan sólo debes limitarte a decir: «¡Sálvame, Señor, sálvame, »hasta el día de la muerte!»

«Estas son las normas de la opresión y de la anchura dentro de la servidumbre, si eres discreto. ¡Salud!» Aquí acaba lo que dice el maestro de espíritu Abū-l-Ḥasan... [1].

La misma doctrina sobre el aprieto y la anchura, que Ibn ʿAbbād atribuye al fundador de la escuela Abū-l-Ḥasan, fué enseñada por su sucesor, Abū-l-ʿAbbās de Murcia, en los siguientes textos, conservados por Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría y comentados por éste [2]:

A este propósito recitaba este verso:

> Interrumpe la marcha y hacia Dios inclínate,
> y así que logres llegar hasta El,
> llama a la puerta poco a poco.
> Y guárdate de la anchura y grítale: «¡Oh Tú que escuchas
> a quien de cerca te llama, a pesar de estar lejos!»

Dice «guárdate de la anchura» porque, como la anchura de alma es una luz que Dios envía, de temer es que el alma ansíe lograr esa gracia... En cambio, el aprieto es más útil para conseguir la salvación, porque es la patria del siervo de Dios en este mundo, ya que en él vive apretado por la mano de Dios y circundado por su providencia y poder. ¿De dónde, pues, le puede venir al siervo de Dios la anchura, siendo tal su condición? La anchura, en efecto, es cosa extraña a

1 *Šarḥ Ḥikam*, I, 59.

2 Cf. *Laṭaʾif*, I, 204 y II, 8. En el primero de ellos, variante del de la sentencia, antes traducida, sobre los peligros de la anchura, el comentarista explica el sentido místico de la voz «aprieto» con metáfora análoga a la que emplea Fr. Gerónimo Gracián en su *Peregrinación de Anastasio* (Burgos, 1905), p. 137, cuando, al hablar de las tribulaciones, dice que son «sequedades de espíritu, aflicciones de corazón y *las opresiones de cuando paresce le cogen al corazón entre dos piedras...*»

lo que exige su estado en esta vida, mientras que el aprieto conviene muy bien con la condición de ella, ya que en esta vida estamos para cumplir obligaciones y siempre nos asaltará la incertidumbre de nuestra suerte final, porque ignoramos si Dios nos habrá perdonado los pecados de la vida pasada y cuál será la cuenta que ha de tomarnos de sus derechos.

Dice luego «a pesar de estar lejos», en el sentido de no merecer que Dios le escuche, o de no poseer cualidades análogas a las del Señor, o de tener la conciencia de su maldad.

El aprieto es de dos clases: con causa conocida y sin causa. El primero es común al vulgo y a los escogidos, mientras que el segundo es propio tan sólo de estos últimos.

Esta diferencia entre el vulgo y los escogidos, en cuanto a la actitud que unos y otros adoptan ante el aprieto y ante la anchura del alma, producida ésta por las alabanzas de las gentes, la desenvuelve Ibn ʿAbbād de Ronda en su *Šarḥ Ḥikam* (I, 95) en los siguientes términos:

Los ascetas, como todavía no se les ha revelado Dios, ven únicamente a las criaturas, y por eso, cuando son alabados por sus prójimos, reciben la alabanza como venida de parte de las criaturas, y eso los pone en estrecho y angustioso aprieto, porque temen perder el prestigio logrado ya por ellos a los ojos de Dios, si caen en el extravío de envanecerse por ello. Los contemplativos, por el contrario, como ya están presentes a su Señor, no ven asociadas con Él a las criaturas, y por eso, cuando son alabados, reciben la alabanza como venida de parte de su Señor, y eso los pone en anchura porque acrece su estado espiritual y su morada de inconsciencia de todo lo que no es Dios, incluso de sí mismos.

Hasta el siglo XVII de nuestra era perdura esta doctrina entre los *šāḏilīes*, según consta en un interesante pasaje del *Šarḥ Rāʾiyya*, [1], cuyo autor reserva, como la escuela carmelitana,

[1] Cf. *Šarḥ Rāʾyya*, 157.

el aprieto y la anchura a los místicos escogidos y en los inicios de la morada del amor divino, mientras que el vulgo de los devotos, sometidos todavía al influjo del alma sensitiva, experimentan tan sólo temor y esperanza, estados de alma que no son realmente, aunque ellos lo crean, ni el aprieto ni la anchura, sino sus pródromos cuando más:

El aprieto y la anchura tienen su momento propio y fijo, sin que existan ni antes ni después de ese momento, es a saber: en los comienzos, y no en los fines, del amor divino propio de los místicos escogidos; de modo que quien está en la morada del amor divino, propio tan sólo del vulgo de los devotos y que se funda tan sólo en la fe, no siente ni el aprieto ni la anchura, sino únicamente temor y esperanza, que a él le parecen ser aprieto y anchura, pero que no lo son: él experimenta una preocupación y tristeza que de pronto le asalta y lo toma por aprieto, como experimenta también una agitación de alegría del alma sensitiva y una viveza física que él toma por anchura; pero aquella triste preocupación y esta alegre viveza proceden aún del alma o apetito sensitivo, cuyos atributos o cualidades propias sustancialmente perduran en el sujeto; y mientras el imperio de las pasiones del concupiscible y del irascible sigue influyendo en el alma, los dos sentimientos de triste preocupación y de alegre viveza siguen también existiendo en ella: aquélla es como un relincho de pesar que al alma asalta; ésta es como el oleaje del alma que se levanta por entre las olas del mar de la naturaleza física. Ahora bien, cuando el devoto se eleva desde la morada del amor divino, propio tan sólo del vulgo de los fieles, hasta los inicios del amor divino, propio de los místicos escogidos..., ya entonces se suceden alternativamente en el alma el aprieto y la anchura, porque ha subido desde el grado de la simple fe religiosa al de la certeza mística, en el cual Dios pone unas veces en aprieto al alma enamorada y otras veces en anchura...

El aprieto es a veces castigo del exceso de la anchura, porque, al llegar al corazón la inspiración divina, llénase de alegría, contento y regocijo; el alma sensitiva, entonces, toma su parte en el proceso, y al sentir ella ese efecto de alegría que la inspiración divina produce en el corazón, desbórdase naturalmente y sale de sus límites el con-

suelo que experimenta, hasta el punto de parecerse la anchura a la viveza física del alma sensitiva, y seguidamente, a guisa de castigo, le viene y se le pone enfrente el aprieto. Todo aprieto, cuando bien se le examina, procede tan sólo de un movimiento del alma sensitiva.

El símbolo de la noche y del día con que el fundador de los *šāḏilīes* ejemplificaba los dos estados opuestos del aprieto y de la anchura, fué religiosamente conservado por sus discípulos inmediatos, como Abū-l-ʿAbbās de Murcia, si bien éste vacila en su aplicación algunas veces, identificando la noche con el pecado y el día con la virtud, y desviándose así algo del pensamiento original de su maestro Abū-l-Ḥasan, como se advierte en el siguiente pasaje del *Laṭā'if* (I, 59):

Interpretaba Abū-l-ʿAbbās el texto del Alcorán (XXII, 60): «Dios hace entrar la noche en el día y hace entrar el día en la noche» de esta manera: Hace entrar el pecado en la obra buena y recíprocamente. En efecto: cuando el hombre obra bien, envanécese de su virtud, tiene en poco a sus prójimos que no la poseen y le pide a Dios que se la premie. He aquí pues, una obra buena que encierra varias malas. En cambio, cuando comete un pecado, acógese a Dios como a su refugio, le presenta sus excusas y reconoce su propia pequeñez, a la vez que tiene en mucho a sus prójimos que no han caído en el pecado. He aquí, pues, un mal que encierra varios bienes. ¿Cuál de ambos es, pues, virtud y cuál es pecado?

Pero esta desviación del sentido originario del símbolo, debida a la exégesis forzada de un texto alcoránico, pierde todo valor ante otras afirmaciones rotundas como las siguientes [1]:

Decía Abū-l-ʿAbbās de Murcia: «Los hombres de la noche son los contemplativos: cuanto más oscuro es el estado del alma del amigo de Dios, más intensa es su luz.»

La vida presente es una noche, y la condición de la noche es la quietud, hasta que salga el sol de la intuición.

[1] *Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 12, y *Laṭa'if*, II, 3.

Otro matiz exegético de la noche y del día se registra en algún texto [1] atribuído a Abū-l-Ḥasān al-Šāḏilī, según el cual la noche simbolizaría el favor o amable acogida de las criaturas, mientras que el día representa, por el contrario, la enemiga de los hombres, pues ella, como toda tribulación, nos acerca a Dios:

Dijo Abū-l-Ḥasan: «Mejor es para ti un enemigo, por el cual llegues a Dios, que un amigo el cual te aparte de Dios. La favorable acogida de los hombres has de tenerla por «noche», y su apartamiento has de tenerlo por «día». ¿No ves acaso que, cuando te acogen amablemente, con ello te tientan? En cambio, el duro trato que los amigos de Dios reciben de las gentes en los primeros pasos de la vida espiritual es cabalmente la norma habitual que Dios observa con sus escogidos.»

Por eso añadía, dirigiéndose a Dios: «¡Oh Dios mío! Decretaste para los tuyos la vileza, a fin de que se ennoblezcan, y las privaciones, a fin de que así te encuentren. Toda nobleza que nos impida encontrarte, pedímoste nos la tornes vileza, acompañada de las finezas de tu misericordia. Toda posesión de algo que como con un velo nos impida verte, pedímoste nos la tornes privación, acompañada de las luces de tu amor.»

Pero en todo caso, la noche del alma acabó por ser para los *šāḏilīes*, como para la escuela carmelitana, el estado preferible, como preparación del total desasimiento de todo lo que no es Dios, y como contraste para mejor apreciar la gracia del claro día de la iluminación. Con este sentido, efectivamente, emplea Ibn ᶜAbbād de Ronda el símbolo de la noche oscura, al ponderar, comentando dos sentencias de Ibn ᶜAṭā' Allāh, la utilidad de aquélla:

1 Cf. *Laṭā'if*, I, 145; *Asālib balāga*, de al-Sakkāk, fº 116.

[Utilidad de la noche del alma.]

«A menudo caen sobre ti las tinieblas, para hacerte conocer el valor de las gracias con que Dios te favorece.»

Las tinieblas son lo contrario de las luces: no hay luz, sin que exista enfrente de ella una oscuridad; toda oscuridad es proporcional a su luz correspondiente; se conoce lo que las cosas valen, por sus contrarias, como lo dice el proverbio: «Por sus contrarias se conocen las cosas.» Por eso, las tinieblas de sus velos y ausencias, que Dios deja caer sobre ti en las noches del abandono y de la separación, no te las envía sino para hacerte así conocer mejor el valor de las gracias con que te favorece, es decir, de las luces de la iluminación y de la presencia, en los días de la aproximación y de la unión, pues todas ellas son gracias que Dios derrama copiosamente sobre ti, sin que tú mismo te des cuenta de ellas [1].

[Dios se revela en la noche de la desolación.]

«Frecuentemente Dios te enseña en la noche de la desolación lo que no te enseñó en el esplendor del día de la consolación. ¿Ignoráis acaso cuál de las dos os es más útil?»

Ya se dijo anteriormente que los contemplativos prefieren la desolación a la consolación, porque en aquella se ven privados del bienestar del alma sensitiva y encuentran por eso, mejor que en la consolación, posibilidad para cumplir los requisitos de la cortesía reverencial que a Dios deben. En la desolación, además, se les abren las puertas de la contemplación, que no se les abren en la consolación. Conviene, por tanto, que el siervo reconozca la gracia que Dios le hace en la noche de la angustia, así como conoce bien la que él hace en el esplendoroso día de la anchura de espíritu, dándose cuenta de que hay en la noche ventajas que no hay en el día. Pida con con-

[1] *Šarḥ Ḥikam*, II, 31.

fianza a Dios que se las dé a conocer, y piense bien de su Señor, pues el siervo ignora cuál de los dos, si la noche o el día, le es más provechoso, como lo insinúa el versículo del Alcorán citado [1]. La comparación de la angustia con la noche y de la anchura de espíritu con el día es una metáfora extraña, respecto de la cual ya hemos citado anteriormente [2] el texto del maestro Abū-l-Ḥasan [al-Šāḏilī] [3].

3. DE LA DESOLACIÓN Y DEL CONSUELO ESPIRITUAL

Casi toda la doctrina *šāḏilī* del aprieto y de la anchura del alma, viene a repetirse, en cierto modo, aunque con palabras diferentes, al analizar las otras parejas de estados espirituales que son sinónimos de la primera, pues en realidad el aprieto, la noche, la desolación, el temor y la tristeza espiritual coinciden entre sí en cuanto a su contenido psicológico y se oponen respectivamente a sus contrarios, que son: la anchura, el día, el consuelo, la esperanza y la dulzura espiritual. Nacen de tal sinonimia interferencias mutuas que, si bien dificultan la exposición aislada de la doctrina atinente a cada una de dichas parejas de estados sinónimos, enriquecen, en cambio, la visión panorámica del conjunto, a fuerza de repetirse con palabras análogas unas mismas ideas, examinadas desde puntos de vista diferentes, pero coincidentes todos en idéntica conclusión, paradójica para la razón natural, aunque de evidencia palmaria si se la examina a la luz de la fe: lo más molesto al alma debe siempre preferirse, a fin de lograr la perfección espiritual, que se cifra en la mortificación del egoísmo, en la muerte del amor propio, del apetito sensitivo, que es el velo que le oculta a Dios.

A esta conclusión nos conduce, efectivamente, la doctrina

1 Ese versículo (IV, 12) no alude a la noche y al día, sino al padre y a la madre.

2 Cf. *supra*, p. 15.

3 *Šarḥ Ḥikam*, I, 96.

šāḏilī sobre la desolación y el consuelo que ahora vamos a examinar. Todo consuelo que el devoto experimenta, débese, sin duda, a un beneficio, sensible o espiritual, temporal o eterno, recibido de Dios, que lo acoge el alma o el espíritu con gusto y satisfacción de la concupiscencia, y que en él reposa y a él se adhiere, en vez de adherirse a Dios, el cual queda así oculto tras el velo del beneficio. En tales términos formula Abū-l-ʿAbbās de Murcia esta doctrina [1]:

El beneficio es un velo que oculta a Dios. El sentido de esta sentencia es éste: siempre que un beneficio divino sobreviene al siervo de Dios, si es de la esfera sensible, acógelo el apetito concupiscible con gusto y alegría; y si es de la esfera ideal, acógelo el espíritu con amor y gozo. En ambos casos nace la inclinación en el alma, y de la inclinación el reposo, y con el reposo la familiaridad para con el beneficio en que el alma encuentra su reposo. Ahora bien, Dios no gusta de que reposes en otro ser que en Él, ni que te familiarices con cosa alguna que no sea Él. Por eso decía el maestro: El beneficio es un velo que te oculta al Benefactor inclinándose a reposar en él y a permanecer junto a él.

Hay que renunciar, pues, según esto, a toda consolación, aunque sea del orden espiritual, es decir, aun a la dulzura que el alma siente en la oración y en la práctica de la virtud, pues, de lo contrario, el novicio pierde la sinceridad de la servidumbre, y obra, no como esclavo sometido y adherido a su Señor, sino más bien como muchacho pedigüeño, ansioso de recibir regalos que no merece, o como el parásito que pretende entrar al banquete sin ser invitado. He aquí varias sentencias *šāḏilíes* que glosan este pensamiento [2]:

Si Dios te abre la puerta de la dulzura producida por la práctica de la virtud y en ella te detienes buscando el gusto de su dulzura, perderás la sinceridad y pureza de intención, al buscarla con vehe-

1 *Laṭāʾif*, I, 218.
2 Cf. *Laṭāʾif*, I, 220; *Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 63; *Šarḥ Ḥikam*, I, 95.

mencia, y desearás que la dulzura continúe, pero no porque quieras cumplir lo que a Dios debes, sino por la dulzura misma que sientes y gozas. De modo que exteriormente parecerá que permaneces con Dios, mientras que interiormente tan sólo estarás y descansarás con el deleite de tu alma sensitiva. De temer es, pues, que esa dulzura producida por la práctica de la virtud sea para ti una recompensa temporal que Dios te otorga en este mundo, y que luego, en el día del juicio, te encuentres sin recompensa.

A veces, la apertura o revelación de Dios al novicio es una prueba...

Todo lo que no es Dios es un juego y pasatiempo divertido, aunque Él te haya dado de la contemplación cuanto te haya dado... Como decía Rābiᶜa al-ᶜAdawiyya: «Nosotros somos como los niños, que nos alegramos con los dulces, las frutas y los pájaros... ¿Cómo pues no vas a alegrarte con los dones de Dios, aunque ellos no son Dios? Tú sabes bien que sus dones y beneficios son como el sonajero que hace callar al pequeñuelo.»

«Si cuando Dios te otorga sus favores sientes consolación y cuando te los niega sientes desolación, señal segura es de que todavía estás en tu infantilidad y de que te falta en tu servidumbre la sinceridad.»

Sentir angustia por la privación de los divinos favores y anchura de espíritu al recibirlos es síntoma de que el alma apetece todavía su bienestar y de que obra para lograrlo, y esto, a juicio de los contemplativos, es contrario a la servidumbre; por lo cual, el que en sí experimente tal estado de ánimo, ha de reconocer que le falta la pureza de intención, indispensable para servir a Dios como esclavo, y que trata a Dios como el muchacho pedigüeño, pretendiendo que le dé las moradas de los contemplativos, que todavía no merece. Parásito es el que va a los festines y banquetes para entrar en ellos, como un intruso, en compañía de los invitados, sin que nadie le invite...

Este consejo de la renuncia de la consolación, no sólo para los novicios, sino también para los perfectos que ya han entrado en la morada de la contemplación, perduró hasta el siglo XVII

entre los *šāḏilīes,* uno de cuyos maestros más célebres en Egipto, ᶜAlī al-Jawwāṣ, la exponía en los siguientes términos [1]:

Síntoma de que el devoto ha sido izado a la morada de los contemplativos es que experimente ternura y presencia de Dios en la oración mental y que las pierda fuera de esa morada durante el ejercicio de la oración mental... Su discípulo Afḍal al-Dīn le consultó sobre la sequedad que sentía en su corazón, y el maestro le respondió: «Da gracias a Dios, puesto que si te priva de la dulce conciencia de tu estado espiritual, es cabalmente para que seas siervo sincero y puro de Él tan sólo, y no de tu ternura y presencia de Dios.» El discípulo le replicó: «Pero es que yo quiero ser siervo sincero de Dios, lo mismo con sequedad que con ternura.» Y el maestro le respondió: «Exacto; pero las pruebas a que Dios somete a las almas las exponen a muchos defectos, y Dios tan sólo ama de veras a quien atesora por Dios los méritos que Dios le ha prometido para la vida futura por sus buenas obras, y sale de este mundo con su capital íntegro y sin pérdidas ni menoscabo.»

El tránsito de la desolación al consuelo ofrece para los *šāḏilīes* tres grados: uno es el de los ascetas o simples devotos, a quienes la conciencia de sus pecados pasados y de sus imperfecciones presentes, a la vez que su debilidad para evitar aquéllos y éstas, háceles perder la conciencia de la divina gracia y los sume, por eso, en la desolación; otro es el de los contemplativos que, sin perder la conciencia de sus imperfecciones, conocen también que la gracia divina les ayudará a evitarlas y soportará por ellos el peso de la ley, poniendo en Dios la confianza más que en sus débiles fuerzas; y así, el aprieto y desolación de los ascetas pierde intensidad y se torna en relativo consuelo y anchura del alma; otro grado, en fin, es el de los místicos perfectos que, llegados ya a la morada de la unión con Dios, pierden la conciencia de todo lo que no es Él, tanto de sus pecados pasados, como de sus imperfecciones presentes y de su debilidad para cumplir los divinos preceptos, porque no atribuyen a sus

[1] Cf. *Ṭabaqāt Šaᶜranī,* II, 141.

almas ni a sus propios actos realidad alguna, sino a Dios, de quien y para quien proceden. Un análisis extenso y minucioso de los tres grados, atribuído a Abū-l-ʿAbbās de Murcia y a su maestro Abū-l-Ḥasan, nos ha conservado el autor del *Laṭā'if* [1]:

Decía Abū-l-ʿAbbās de Murcia: «Hay almas que, dominadas por la conciencia de su propia imperfección y malicia, se ponen en la presencia de Dios como reos que se excusan y piden perdón. A estas almas no cesan de asaltarles motivos de tristeza y pena, dominadas por la aflicción cada vez que les viene a la memoria un pecado que cometieron o que se les revela alguna de sus malas cualidades. Pero hay otras, por el contrario, que, dominadas por la conciencia de las gracias, dones y beneficios con que Dios generosamente las distingue, no cesan de sentir alegría y gozo por Dios y por sus beneficios. El estado primero es propio de los ascetas y devotos, y el segundo es propio de los que a Dios aman; el primero es propio de quienes todavía viven sujetos al solo cumplimiento de los divinos preceptos; el segundo es el de los contemplativos; el primero es el de los que vigilan; el segundo es el de los que ya gozan de la intuición. Por eso decía Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: «El contemplativo que goza de la intuición es aquel que ahoga las adversidades del siglo en los favores que de Dios le vienen, y sumerge asimismo los pecados con que le ha ofendido en los beneficios que de Él recibe.» Decía también a este propósito: «Pocas obras buenas, si se hacen con conciencia de hacerlas por la gracia de Dios, valen más que muchas, si se hacen con conciencia de hacerlas con las limitadas fuerzas del alma... La peor de las tentaciones es la que se introduce entre ti y tu Amado haciéndote olvidar sus gracias y recordar sólo tus malas acciones... Guárdate de este peligro en el cual caen muchos ascetas y devotos, consagrados a la vida de mortificación.»

Cabalmente por eso encontrarás pocos ascetas y devotos que no estén tristes y afligidos: porque saben que Dios les reclama el cumplimiento de los deberes de la servidumbre para con Él y carga sobre sus hombros el fardo de esa servidumbre; fardo tan pesado, que los mismos cielos y tierra con sus montes temblarían de soportar... Por

[1] Cf. *Laṭā'if*, I, 220-221.

eso los ascetas, al darse exacta cuenta de la pesada carga que encima llevan, son incapaces de tener conciencia de la gracia de Dios, con la cual Éste soporta los fardos de sus siervos que a Él se entregan, y por lo tanto es forzoso que se dejen dominar por la tristeza y la aflicción.

En cambio los contemplativos, como conocen a Dios, saben, sí, que tienen que soportar todavía sobre sus hombros la pesada carga de la ley divina y conocen a la vez su propia debilidad para llevarla, si en las fuerzas de sus almas fían; pero también saben que, si se entregan confiados a Dios, Dios las soportará por ellos, pues a quien en Dios confía, solo Dios le basta. Vuélvense, pues, hacia Dios con sincero retorno, y Él les lleva la carga; de modo que, más que llevarla ellos, son llevados en las alas ligeras de la gracia, y como en volandas marchan impulsados por el soplo de los dones gratuitos de Dios, mientras que los otros, aunque caminan también hacia Dios, pero como lo hacen cargados ellos mismos con el peso de sus deberes, sufren continuamente penosas fatigas, y las distancias que recorren se les hacen largas, hasta que Dios, cuando bien le place, los alcanza con su gracia y, tomándolos de las manos, los transporta desde el estado de conciencia de su personal esfuerzo para la práctica del bien, hasta el estado de conciencia del auxilio divino preveniente, y ya entonces las horas todas se les hacen felices, alumbrados por la solícita providencia de Dios.

Hay, finalmente, un tercer grupo de almas, y son aquellas que tienen conciencia de que sus actos buenos y sus méritos son de Dios y para Dios, y no de ellas ni para ellas. Estas almas son las de los místicos que tienen la intuición de que Dios es el único Ser real, y que han penetrado ya en la íntima unión con Dios. Estos ven que las almas del grupo primero no han salido todavía de la esfera de cierto politeísmo latente (aunque sí hayan salido del politeísmo vulgar), puesto que reprenden todavía a sus propias almas y tienen conciencia de sus personales defectos y pecados, ya que, si así no fuese, si no viesen como suyos los actos que realizan, no se reprenderían por ellos. Ahora bien, esta actitud implica — como lo dijo un místico — cierto politeísmo o asociación de la criatura con Dios, en cuanto al poder de producir los actos humanos. Es cierto que Dios mismo nos manda que reprendamos a nuestras almas cuando incurren y porque

incurren en imperfección o en defecto; pero esto no implica sino que excluye el que les atribuyamos poder real para producir acto alguno como propio suyo. A las almas del grupo segundo las consideran estas del grupo tercero mejores que las del primero, aunque, sin embargo, todavía no están exentas de atribuirse a sí mismas la existencia real como sujeto de la gracia divina. Por eso son preferibles las del grupo tercero, que tienen conciencia de que ellas y cuanto en ellas existe es de Dios y para Dios [1].

4. DEL AMOR DE LAS TRIBULACIONES

De la doctrina *šāḏilī,* hasta aquí expuesta, sobre el aprieto y la anchura y sobre sus estados sinónimos, la desolación y el consuelo espiritual, surge, espontánea, la del amor de las tribulaciones para lograr la familiaridad con Dios.

La actitud del alma ante las adversidades debe estar contenida entre estos dos límites: la paciencia y la conformidad; es decir, la aceptación pasiva y resignada, como mínimum, y la aceptación voluntaria y gustosa, como ideal sumo de perfección. Basta, para lograr la actitud paciente, el considerar que Dios, al enviar al alma la tribulación, no deja de ser infinitamente sabio y misericordioso: Él sabe, mejor que el alma, qué es lo que más le conviene, y no ansía otra cosa que su bien eterno. Bajo la ruda y repelente corteza de la tribulación laten, pues, ocultos favores y gracias espirituales, que los contemplativos conocen a fondo, y esta convicción es la que les mueve a superar el estado de pasiva resignación por el de gustosa conformidad y aceptación positiva de las adversidades.

Ibn ᶜAbbād analiza y enumera con morosa solicitud todos esos favores divinos que la tribulación encierra, y su penetrante análisis es un modelo de introspección espiritual. Las adversidades, ante todo, contradicen por definición el amor propio, el apetito de placer innato en el alma, y engendran dolor que la

[1] [Inútil parece advertir el tono francamente heterodoxo de esta doctrina de Abū-l-ᶜAbbās de Murcia con relación a la mística cristiana.]

sume en desconsuelo y la mueve, por eso, a buscar refugio en solo Dios. Debilitan, además, la energía vital y rebajan el tono exaltado de las pasiones, fómite de todo pecado. Ofrecen también ocasión propicia para realizar actos de virtud interior —paciencia, conformidad, renuncia, abandono en manos de Dios, anhelo de unirse con Él —, los cuales actos superan en mérito a todos los ejercicios de piedad y devoción exterior. Expían además las culpas de la vida pasada y ayudan a merecer gracias para adelantar en la perfección. Bajo el azote de la adversidad, el alma renueva la penitencia debida por sus pecados y paga en lo posible sus deudas espirituales. La meditación de la muerte y de los novísimos, antídoto del pecado, nunca se hace con más viva fe que en el ambiente desolado de la tribulación física: la fiebre de la enfermedad es el correo de la muerte. Por otro lado, el dolor sufrido con paciencia por Dios sirve a maravilla para que el alma resarza y supla las pasadas omisiones de los preceptos y actos de devoción incumplidos. Víctima de lacras y dolencias físicas o angustiada por disgustos morales, el alma siente como nunca su vileza propia, la nada de su ser, y al sentirse abandonada de las criaturas, contrariada en sus inclinaciones, huérfana de todo humano apoyo, esta profunda convicción de su necesidad y de su nada la lleva a la presencia de Dios y le infunde un fervor y una sinceridad en la oración, que en vano buscaría en la práctica de las devociones ordinarias. Dios, finalmente, muévese entonces, piadoso y compasivo, a abrirle al alma, con mayor largueza, los tesoros de sus favores, porque es a los pobres, y no a los ricos, a quienes deben darse las limosnas.

Después de este sutil análisis, el amor de las tribulaciones, superando la paciencia trivial, resulta perfectamente lógico. Porque si el amor de las cosas criadas, a que tiende el egoísmo del instinto sensible, es un obstáculo para llegar a Dios y un velo que impide su contemplación, es claro que el alma que sólo a Dios busque habrá de amar la adversidad y aun gozarse en ella, como instrumento de purgación espiritual y de acercamiento a Dios. Esta inversión de valores, aunque parezca paradoja a la superficial mirada del ojo profano, tiene toda la trascendencia y sublimidad del axioma evangélico: *Qui odit animam suam in*

hoc mundo in vitam aeternam custodit eam, puesto que si en las adversidades amadas encuentra el alma la privación del egoísmo y la frustración de sus esperanzas mundanas que de Dios le alejan, nada tiene de extraño que, al sentirse más cerca de Él, habrá de regocijarse y saltar de alegría, como en vísperas de una festividad. Y ésta es exactamente la comparación elegida por Ibn ᶜAṭā' Allāh y su comentarista, al decir, en la sentencia 181, que «las tribulaciones son las pascuas del contemplativo» que sólo a Dios busca, como, por el contrario, las prosperidades mundanas son para él días de duelo [1]. Y en otra sentencia, la 239, la misma antítesis retorna, pero bajo el símbolo (tan caro a los *šāḍilīes* como a San Juan de la Cruz) de la noche y el día: la persecución es un azote con que Dios despierta a sus amigos del sueño de la vanagloria; el favor humano es noche oscura del alma y la persecución es alegre día.

Varios avisos, en forma de reglas de conducta, vienen luego a concretar esta teoría del amor de las tribulaciones. Exactamente igual que San Juan de la Cruz en los suyos [2], Ibn ᶜAbbād formula una especie de tabla de preferencias, que el alma debe adoptar, en la cual se agotan las categorías de la prosperidad y adversidad. El que aspire a la perfección debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, lo bajo a lo alto, la vile-

1 Ibn ᶜAbbād comenta este símbolo con una canción, del *ṣūfī* oriental Ruḍabārī, que ofrece curiosa semejanza de pensamiento con la siguiente quintilla que Ana de Jesús, discípula de San Juan de la Cruz, hizo cantar a dos de sus novicias (*apud* Bruno, *S. J. de la Croix,* op. cit., p. 196):

Quien no sabe de penas
en este triste valle de dolores,
no sabe de buenas
ni ha gustado de amores,
pues penas es el traje de amadores.

2 Cf. *Edic. Crít.* de sus obras (Toledo 1912), tomo I, p. 89: «Procure siempre inclinarse no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso. No a lo más sabroso, sino a lo más desabrido. No a lo más gustoso, sino a lo que no da gusto. No a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo. No a lo que es descanso, sino a lo trabajoso. No a lo más, sino a lo menos. No a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado. No a lo que es querer algo, sino a no querer nada.»

za a la nobleza, la humillación a la honra, la tristeza a la alegría, la enfermedad a la salud y la muerte a la vida. La coincidencia es tan sorprendente, que hasta el número de las categorías afecta, si bien son las de Ibn ᶜAbbād más precisas e irreductibles entre sí que las de San Juan de la Cruz. Ni se restringe tampoco el ámbito de las preferencias a la esfera de las cosas temporales, pues en otras sentencias se aplica idéntico criterio de opción a las espirituales y religiosas. En caso de duda entre dos obras buenas de precepto o de devoción, el alma debe optar por la que le sea más dura y penosa, pues que por ciego instinto el egoísmo tiende siempre a lo más grato, cómodo y ligero. Y si la duda de la preferencia es entre un acto de devoción y otro de precepto, Ibn ᶜAbbād exige optar por éste en lugar de aquél, porque preferir las devociones a las obligaciones es síntoma seguro de que el alma no ha matado todavía el egoísmo. Sólo los perfectos y contemplativos, que ya no sienten su estímulo, pueden prescindir de esta cautela y elegir lo que les parezca más meritorio y provechoso a los ojos de Dios, séales grato o penoso.

La documentación de esta síntesis [1] se basa en las siguientes sentencias de Ibn ᶜAṭā' Allāh, comentadas por Ibn ᶜAbbād de Ronda:

[La tribulación es beneficio.]

«Para aligerarte el dolor de la tribulación, te hace saber Dios que El es quien te la envía. Y así, el mismo de quien te vienen los fatales decretos del destino es el que te acostumbra a preferirlos como mejores para tu salud espiritual.»

Cuando el siervo conoce que Dios es compasivo, tierno y benévolo para con él, y que le mira con ojos de misericordia, ya es natural que de todas cuantas tribulaciones y pruebas le sobrevengan no haga el menor caso, ni de ellas se preocupe, puesto que de ninguna le puede resultar sino lo que sea mejor para él; y así, habrá de pensar siempre bien de todo y creer firmemente que todo lo que le pasa es

[1] Cf. Asín, *Un precursor*, pp. 22-25.

lo que más le conviene preferir, ya que en ello existirán latentes siempre ventajas espirituales misteriosas, que nadie conoce sino Dios. Así lo dice El mismo *(Alcorán,* II, 213): «Es fácil que os repugne alguna cosa y que ella sea para vosotros lo mejor.» Acerca de este versículo decía Abū Ṭālib de Meca [1]: «El siervo de Dios aborrece la indigencia, la pobreza, la oscuridad y el mal físico, que, sin embargo, son para él lo mejor, respecto de la vida futura. En cambio ama la riqueza, la fama y la salud, que, sin embargo, son para él un mal de las peores consecuencias a los ojos de Dios.» En este sentido dice también El mismo *(Alcorán,* XXXI, 19): «Os colma de sus gracias exteriores e interiores.» Quiere decir: de sus gracias exteriores, que son los bienes temporales, y de sus gracias interiores, que son las tribulaciones, porque éstas son beneficios para la otra vida. Por eso, todo cuanto le sobreviene al siervo de Dios, sea lo que sea, es un beneficio y por él debe darle gracias a Dios...» [2]

[Beneficios espirituales de la tribulación.]

«El que cree que los divinos decretos no van para él acompañados de los divinos favores, es por la cortedad de su mirada.»

Esta cortedad de alcance en la mirada, que no ve el divino favor en todo divino decreto, nace tan sólo de la debilidad de la fe viva, que no permite pensar bien, como debiera, del sabio Autor de los decretos eternos. Si la mirada del siervo de Dios fuese perfecta y si su vista fuese penetrante, de seguro que vería en ellos un número incontable de ventajas y utilidades, y no se le ocultarían la mayor parte de éstas, sino que obraría siempre como aquel santo y místico contemplativo que decía: «Una enfermedad tuve y deseé que no se me quitase.» Otro *ṣūfī,* ʿImrān ibn al-Ḥuṣayn [3], enfermó de hidropesía

[1] Místico mecano, del siglo X, autor del libro *Qūt al-qulūb,* «Alimento de los corazones», estudio poco sistemático, pero de información abundantísima, sobre todos los estados, moradas y carismas de la vida espiritual.

[2] *Šarḥ Ḥikam,* I, 69.

[3] Por sobrenombre, al-Juzāʿī, asceta del siglo I de la héjira, famoso por su paciencia en las adversidades, murió en Basora el año 52 de la héjira (672 de J. C.). Cf. Massignon, *Essai,* 139.

y tuvo que permanecer treinta años seguidos acostado boca arriba, sin poder ponerse de pie ni sentarse, sobre un camastro hecho de hojas de palma, con un agujero debajo para hacer por él sus necesidades. Entró a verle Muṭarrif (o un hermano de éste, llamado al-ʿAlāʾ ibn al-Šakīr), y se echó a llorar viéndole en tan triste estado. El enfermo le preguntó: « — ¿De qué lloras?» El le respondió: « — De verte en situación tan terrible.» El le replicó: « — Pues no llores, porque yo quiero lo que quiere Dios para mí.» Y luego añadió: « — Voy a contarte una cosa que quizá te aproveche; pero guárdame el secreto hasta que yo muera: los ángeles me visitan y con ellos converso familiarmente, y ellos me saludan y yo oigo sus saludos.» Otro de éstos contaba: «Entramos a visitar a Suwayd ibn Šuʿba [1] y no vimos allí más que una sábana tirada por el suelo. Pensamos que debajo de ella nada había, hasta que lo descubrimos. Su mujer le dijo: « — Esposo mío, ¡por tu vida! ¿No te daremos algo que comas y bebas?» El le respondió: « — Larga es ya, por cierto, esta postura y mis piernas están ulceradas y estoy extenuado sin comer bocado ni beber un sorbo de agua desde hace tantos y cuantos días; pero no me alegraría si de estas molestias me quitase Dios, aunque fuese tan sólo cantidad de una uña.»

Todos éstos, pues, veían palmariamente, en sus tribulaciones, divinos favores, en sus pruebas gracias, en sus adversidades beneficios; y esa visión les inspiraba una tal conformidad, complacencia y bienestar en su triste situación, que les llevaba hasta el extremo de no querer curar de sus enfermedades, ni total ni parcialmente siquiera.

Son innumerables las especies de favores y gracias que en las tribulaciones se ocultan. Sin embargo, citaremos aquí algunas de ellas que ayuden a intensificar en el principiante la energía espiritual para soportar las adversidades con la confianza que debe tener en el Señor.

1ª Diremos, pues, que, en primer lugar, las tribulaciones con que Dios prueba a sus siervos contrarían su voluntad y ponen un obstáculo a la natural inclinación de sus deseos y apetitos. Ahora bien, todo lo que contradice el amor propio del alma sensitiva y lo turba y le produce dolor es, por sus consecuencias últimas, cosa lau-

[1] No lo encuentro citado en los repertorios biográficos que poseo.

dable, en cuanto que le hace volverse a Dios y acogerse a su puerta con ánimo sincero de buscar en El un refugio en su indigencia. Y ésta es la mayor de las ventajas de la tribulación. Todo el que se ve sometido a cualquier prueba o que sufre una adversidad, lo experimenta así efectivamente.

2ª Nace también de las tribulaciones cierta debilidad del alma sensitiva, cuyas energías desaparecen y cuyas malas cualidades se quedan como ociosas ante la adversidad. Ahora bien, sabido es que a la sensualidad se debe que el siervo caiga en pecados y ofensas de Dios, porque ella es el estímulo que le mueve a desear las cosas de acá abajo y a apetecer la satisfacción de sus pasiones. Por eso se ha dicho que el creyente no ha de estar libre de enfermedad o miseria o vileza o desnudez o pobreza. Y en una tradición del Profeta dice Dios: «La pobreza es mi cárcel y la enfermedad mi cadena, con que tengo prisionero a aquel de mis siervos a quien amo.»

3ª En las tribulaciones, además, es cuando el hombre practica actos de virtud interior, la menor de las cuales es mucho más meritoria que montañas de obras exteriores de virtud. Son aquéllas, por ejemplo, la paciencia, la conformidad, la renuncia a las cosas del mundo, el abandono confiado en la providencia y el deseo de ir al encuentro de Dios. A ᶜAbd al-Wāḥid ibn Zayd [1] le dijeron: « — Hay aquí un hombre que lleva cincuenta años consagrado a la vida devota.» Dirigióse hacia él y le dijo: « — Amigo mío, dime: ¿Estás tan satisfecho de Dios que con El solo te baste?» « — No», le respondió. « — ¿Y te has familiarizado con El?» « — No», le respondió. « — ¿Y te conformas gustoso con lo que a El le place?» « — No», le respondió. « — ¿Entonces, lo único en que has progresado ha sido en rezar y ayunar?» « — Sí», le respondió. « — Pues mira: si no me diese vergüenza, osaría decirte que toda tu vida devota durante cincuenta años en servicio de Dios adolece de un vicio oculto que la hace inútil.» Y Abū Ṭālib [2] de Meca dice que con esto quiso darle a entender ᶜAbd al-Wāḥid lo siguiente, a saber: «Dios no te ha elevado por tus prácticas devotas hasta las moradas de sus amigos íntimos, ni

[1] Asceta de la escuela de Basora, que murió el año 177 de la héjira. Sobre su vida y doctrina, cf. Massignon, *Essai*, 192.

[2] Cf. *supra*, p. 33, n. 1.

te ha hecho sentir los estados místicos de los contemplativos Tu progreso espiritual habría entonces consistido en actos de virtud interior, de los que practican todos cuantos son objeto del amor de Dios. Así, la virtud primera, la de estar satisfecho con Dios, es el estado místico del que tiene fe viva en que sólo con El basta; la familiaridad es la morada del que a Dios ama; la conformidad es la cualidad propia de quien en Dios sólo confía y a El se abandona. Es decir: que tú, a los ojos de Dios, si bien eres del grupo de los que están a su diestra, todos tus progresos en su servicio pertenecen a la categoría vulgar de las obras de devoción externas, que se practican con los miembros del cuerpo.»

Estas palabras de Abū Ṭālib vienen, pues, a indicar lo mismo que nosotros hemos dicho, o sea, el mayor mérito y excelencia que los actos de virtud interior tienen sobre las prácticas externas de devoción. Aquel, pues, a quien Dios ayuda con su gracia para elevarlo a los grados de estas moradas y para cumplir los deberes que ellas exigen en medio de las tribulaciones, habrá logrado ganar tesoros de piedad.

Refiere Abū Ibrāhīm Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Tuŷībī, jurista mālikī de Córdoba, en su *Libro de los avisos saludables* [1], que ʿUrwa ibn al-Zubayr [2] fué probado por Dios con una úlcera en su pierna, cuya gravedad llegó al extremo de tener que aserrarle el hueso por la parte sana. Los médicos le dijeron: « — ¿No te parece que te demos a beber un narcótico, y así no sentirás lo que vamos a hacer contigo?» Pero él les respondió: « — ¡No! Antes bien, haced lo que debáis con mi pierna.» Aserráronla, pues, y luego se la cauterizaron con fuego, sin que él moviese uno solo de sus miembros ni diera señal alguna de dolor, hasta que le tocaron con el cauterio, que se limitó a decir: « — Basta.» A la sazón estaba allí presente su hijo Muḥammad, que era su predilecto. Cuando el enfermo vió su pie en la mano de uno de los médicos, exclamó: « — ¿Acaso ignoraba Dios que jamás di yo paso alguno con ese pie hacia el pecado?» Y dirigiéndose a su hijo

[1] Oriundo de Toledo, habitó en Córdoba y murió en su ciudad natal el año 352 o 354 de la héjira. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, p. 98. El título árabe del libro citado es *Kitāb al-naṣā'iḥ*.

[2] Compañero de Mahoma, famoso por su paciencia y ascetismo, murió el año 94 de la héjira. Cf. Ibn al-ʿAṯīr, *Chronicon*, IV, 460.

añadió: « — Lávalo, muchacho, y envuélvelo en el sudario mortuorio y sepúltalo en el cementerio de los musulmanes.»...

4ª Sirven además las tribulaciones de expiación de los pecados y faltas pasadas, a la vez que también merecen de Dios, como premio, magníficos dones y favores, los cuales el siervo de Dios no lograría sino soportando las adversidades que le envía Dios. El hombre, en efecto, es por sí mismo incapaz de cumplir sus deberes religiosos y negligente para perseverar en la práctica de sus devociones supererogatorias. Se ve por lo tanto privado del mérito que le correspondería, si cumpliese aquellos deberes y practicase estas devociones, y así, tampoco puede expiar las culpas cometidas. Aun en el caso de que sea capaz de cumplir sus deberes religiosos y diligente en la práctica de sus devociones, nunca podrá estar seguro de que sus obras buenas sean perfectas, es decir, estén exentas de defectos, puras de toda mancha, vanas de todo vicio interior, y por lo tanto siempre resultará que cuanto haga será inútil y que sus esperanzas de provecho espiritual quedarán frustradas. Pero con las tribulaciones, ya el siervo de Dios puede esperar confiado en su Señor y estar seguro de que aquello que Este prefiere para él le es mejor que lo que él prefiera para sí, como más acomodado a sus propios apetitos y pasiones... Refiérese que Jesús dijo [1]: «No es discreto el que no se alegra de que le sobrevengan calamidades y enfermedades en su cuerpo y en su fortuna, por la esperanza cierta de que todas esas tribulaciones le han de aprovechar para expiación de sus pecados»...

5ª Las tribulaciones, además, ofrecen al siervo de Dios ocasión propicia para renovar la penitencia y pagar así con ellas las deudas, penas e iniquidades contraídas para con Dios, así como también para multiplicar los actos de contrición y para encontrar en ellas materia excelente de meditación. El pensamiento de la muerte es, en efecto, entonces cuando con más fruto y continuidad puede ser recordado, pues con razón se ha dicho que la «fiebre es el correo de la muerte...». Por eso los santos de los primeros siglos se entristecían cuando salían de un año sin haber en él sufrido desgracias en su persona o en sus bienes. Y por eso también se ha dicho que el buen creyente no

1 Cf. Asín, *Logia et Agrapha D. Jesu apud moslemicos scriptores* (Patrologia Orientalis, XIII, 3), nº 83.

debe estar libre, cada cuarenta días, de algún motivo de temor o de alguna desgracia que le aflija. Y por eso se disgusta si en ese espacio de tiempo se ve privado de alguna adversidad.

6ª En las tribulaciones, finalmente, encuentra el hombre el medio de suplir sus faltas en el cumplimiento de los preceptos y de las devociones. Y así, por ejemplo, si está enfermo, se le acredita en su cuenta, en premio de su enfermedad, el mérito correspondiente a las obras buenas de precepto y de devoción que hubiese practicado estando sano. Y conste que esto le tiene que ser más útil para llegar al logro de su fin, que es la unión con Dios, porque es Dios quien ha preferido para él aquella enfermedad, y siempre es mejor para el hombre lo que Dios prefiere y no lo que él mismo elige...

Otras muchas ventajas tienen las adversidades, que no conocemos. Si hemos citado aquí tan sólo éstas, ha sido porque ellas son las más coherentes con el texto del autor y hasta en cierto modo sirven de comentario a su sentencia. Además, son estas ideas muy necesarias al siervo de Dios, porque cuando las tribulaciones caen sobre él, se indigna, irrita e impacienta, se turba su fe y se tambalea, como agitada por un terremoto, la firmeza de su confianza. Por eso necesita entonces de alguien que le exhorte con ideas semejantes a éstas, para que haga actos de conformidad y confianza en Dios y de caridad, en mérito de los cuales se pueda esperar que, si muere de repente, tenga un buen fin y abandone este mundo con el deseo de ir al encuentro de Dios... Esta es, pues, la razón que nos ha obligado a extendernos más en el comentario de esta sentencia, aduciendo tradiciones y relatos y citando en la mayoría de los casos el testimonio de sus narradores fidedignos, para que con tales ejemplos se tranquilicen los corazones turbados por la adversidad y puedan marchar hacia Dios por esos mismos caminos patentes. [1].

[1] *Šarḥ Ḥikam*, I, 70.

[Alegría de los perfectos en la tribulación.]

«Las tribulaciones son las pascuas de los que a Dios buscan.»

Pascuas son las fechas señaladas que todos los años vuelven y que se caracterizan por los festejos y regocijos de la gente. Pero en esto los hombres discrepan entre sí: unos hay que cifran su alegría y contento en lo que satisface su amor propio, en el logro de sus deseos y aspiraciones, y tal es la condición general del común de los musulmanes; pero hay otros que cifran su alegría y contento cabalmente en la privación de su bienestar y en el hecho de que sus esperanzas y propósitos queden frustrados, y tal es la condición particular de los que a Dios buscan, pues toda la gestión de su negocio se limita exclusivamente a examinar vigilantes sus corazones y a purgar lo íntimo de sus conciencias de todo pensamiento y deseo de las cosas criadas que no son Dios, sino rastros de Dios, las cuales por eso enturbian el alma. Ahora bien, esto no se logra sino experimentando cosas que les violenten: necesidades, miserias y tribulaciones. Por eso los ves que prefieren la pobreza a la riqueza, la estrechez a la molicie, la vileza a los honores y la enfermedad a la salud, pues ello les produce una tal dulzura y delectación, que nadie más que ellos puede apreciar, porque les nace de sentirse próximos a su Señor y de contemplarlo en aquel estado de ausencia de todo egoísmo; y así, cuanto más crecen sus miserias y tribulaciones, más los acerca su Señor a su gracia y amistad...

Dice el autor en su libro titulado *al-Tanwīr:* «En las tribulaciones y miserias laten secretos favores divinos que no son capaces de comprender más que los dotados de vista interior. ¿No crees acaso que las adversidades extinguen el fuego de las pasiones, dejándolas como atónitas y olvidadas de la satisfacción de sus apetitos? Con las tribulaciones cae además el alma en la cuenta de su propia vileza, y bien sabido es que con el reconocimiento de la vileza propia coincide siempre el auxilio de Dios, según El mismo lo dice *(Alcorán,* III, 119): «En verdad que Dios os socorrió en la jornada de Badr cuando érais bien débiles» [1].

[1] Alude este texto alcoránico a la batalla de Badr, en que Mahoma y su ejército vencieron, con la ayuda de Dios, a sus enemigos, mayores en número.

Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Harawī [1] decía: «El que quiera llegar a la más alta cumbre de toda nobleza espiritual, ha de preferir siete cosas a sus contrarias, que los santos prefirieron siempre a fin de escalar la cima de la virtud; es a saber: debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, la bajeza a la alteza, la vileza a la nobleza, la humillación a la grandeza, la tristeza a la alegría y la muerte a la vida.» En este mismo sentido abunda el autor en otra sentencia anterior [2], cuando dice: «El que cree que los divinos decretos no van para él acompañados de los divinos favores, es por la cortedad de su mirada.» Y por eso resulta que para los que a Dios buscan tienen que ser de pascua los días de tribulación, como aquí lo afirma el autor; y en cambio, cuando las tribulaciones les faltan porque las cosas les salen bien, entonces advierten que esa felicidad terrena es para ellos un velo que les oculta a Dios y les aleja del recinto de su proximidad. Y al advertirlo, se entristecen y afligen y añoran el estado anterior, deseando que a ellos retorne de nuevo la adversidad... Sobre este tema de las pascuas de los que a Dios buscan y de los místicos contemplativos, acostumbran a recitar la siguiente poesía, que se atribuye a Abū ʿAlī al-Rūḏabārī [3]:

Me dicen: «Mañana es pascua. ¿Qué traje vestirás?» Yo les respondo: La túnica de honor que se pone el que de un trago agota la copa de su amor.
Son pobreza y paciencia dos trajes que me cubren, y por debajo de ellos late un corazón que ve en la propia debilidad sus pascuas y días festivos.
El mejor de los trajes para ir al encuentro del Amigo en el día de la visita, es que te encuentre revestido de la túnica que Él mismo te regaló.
Todo el tiempo es para mí triste tertulia, si estás ausente Tú, esperanza mía. Y es pascua, siempre que mis ojos te ven y mis oídos escuchan tu voz [4].

[1] Contemporáneo de Bisṭāmī, el famoso ṣufí (m. 260 h.) de quien habla Massignon, *Essai*, 243.

[2] Cf. *supra*, p. 33.

[3] Natural de Bagdad, habitó en Egipto y fué discípulo de Ŷunayd. Murió el año 322 de la héjira. Cf. Šaʿrānī, *Ṭabaqāt*, I, 91.

[4] *Šarḥ Ḥikam*, II, 11.

[Utilidad de las tribulaciones.]

«A menudo habrás encontrado en las tribulaciones un aumento de fervor que no encontrarás en el ayuno y en la oración.»

Con la visita de las tribulaciones logra el que a Dios busca un grande aumento de pureza de corazón y limpieza de conciencia, que a veces no logra con la oración y el ayuno, porque en el ayuno y la oración cabe que se ingiera la satisfacción de algún apetito, gusto o amor propio, y las buenas obras en las que eso cabe nunca hay seguridad de que estén exentas de algún oculto defecto, el cual, por lo tanto, las priva del mérito de la pureza de intención. Al revés ocurre con las tribulaciones, pues contrarían a las pasiones y apetitos siempre y en todo caso [1].

[Utilidad de las tribulaciones.]

«Las tribulaciones abren con largueza el tesoro de los divinos dones. Si quieres que Dios los derrame sobre ti, comprueba antes si en ti se realizan la pobreza y la miseria, pues que sólo a los pobres se dan las limosnas.»

Las tribulaciones llevan al alma a la presencia de Dios y la enseñan a conversar con El sobre el tapiz de la sinceridad. Huelga, pues, ponderar cuán grandes serán los favores y santas inspiraciones que el Señor le concederá en aquella audiencia y coloquio. La comprobación por el alma de la real posesión de la pobreza y la miseria equivale a revestirse de las cualidades propias del siervo, a las que el autor alude en la sentencia que sigue inmediatamente a ésta... [2].

1 *Šarḥ Ḥikam*, II, 12.
2 *Šarḥ Ḥikam*, II, 12.

[Lo más molesto debe preferirse.]

«Cuando dudes cuál de dos cosas debas escoger, mira cuál de las dos es más pesada para el alma y síguela, pues al alma no le es más pesado, sino lo que más le conviene.»

Este es, en efecto, el criterio más verídico para la mayoría de las almas, porque instintivamente se sienten arrastradas hacia la ignorancia y la codicia de los bienes sensibles y ponen siempre todo su empeño en buscar tan sólo lo que satisface sus gustos y en huir del cumplimiento de sus deberes... Por lo tanto, cuando el novicio encuentre que su alma siente mayor inclinación y facilidad o ligereza para realizar un acto en vez de otro, debe bastar eso para que se le haga ya sospechoso: debe dejar de hacer aquello a lo que su alma se inclina y le parece más ligero, y practicar, en cambio, lo que se le hace más trabajoso o pesado.

Uno de los místicos contemplativos decía: «Desde hace veinte años, jamás descansó mi corazón en mi alma sensitiva, ni siquiera durante una hora.» Descansar el corazón en el alma sensitiva equivale a seguir su inclinación hacia lo más ligero, en vez de lo más trabajoso. Esa inclinación pertenece, según los contemplativos, a los defectos de la hipocresía espiritual. El que todavía conserve algún estímulo de pasión sensitiva, aunque sea en cantidad mínima, no puede estar seguro de librarse de esos defectos. El alma no siente ligereza y facilidad en hacer una cosa más que cuando ésta se armoniza con sus pasiones; pero sus pasiones no se inclinan naturalmente más que hacia lo vano. Por eso, cuando dudes entre dos cosas, de obligación ambas o de simple devoción, y no sepas cuál de las dos te es más obligatoria o más meritoria para preferirla a la otra, mira bien antes cuál de ambas le es más penosa a tu alma y practícala.

Dijimos que «éste es el criterio más verídico para la mayoría de las almas», porque en cambio, el alma que está ya en quietud, no adolece de aquel doble vicio de la ignorancia y de la codicia de los bienes sensibles, y por eso, aunque a veces encuentre ligera una obra, no es señal de que para esa alma sea vana e imperfecta tal obra. En esos casos, el siervo de Dios deberá, pues, examinar cuál de las obras

le es de mayor provecho espiritual y de mayor mérito, para preferirla a las otras....

Otro criterio existe todavía, más verídico y seguro que el primero, y estriba en que el siervo de Dios se ponga en el caso de que en aquel mismo momento hubiera de morir, y la obra en que le gustaría estar ocupado entonces será la que deba practicar como obligatoria, absteniéndose de todas las demás como vanas o inútiles. Dice el autor a este propósito en su libro *Laṭā'if al-minan:* «La muerte es balanza para pesar las obras y los estados del alma...: cuando dudes de una cosa porque no sepas si a Dios le place que la hagas o que la omitas, y cuando dudes de un estado de alma porque ignores si te lo inspira el deber o la pasión, trae a la memoria el recuerdo de la muerte y ponte en el caso de que murieras haciendo aquella obra o hallándote en aquel estado de alma, y toda obra o estado que no huya, sino que se mantenga firme ante la hipótesis de que entonces te viniera la muerte, deberás preferirla; en cambio, todo estado de alma o toda obra que la idea de la muerte ahuyente, será vana, porque la muerte es verdad, y la verdad pone en fuga al error...»

Añade luego: «Disputaba yo con un hombre de ciencia acerca de la pureza de intención necesaria para el mérito en el estudio y la enseñanza, y sostenía yo que esa pureza de intención exige que no se dedique uno a la ciencia, sino por Dios. Díjele, pues: «El que ense»ña por Dios es aquel que, si le dices «Mañana morirás», no deja el »libro de su mano.» Hasta aquí el texto del *Laṭā'if.*

Esta es, efectivamente, la norma decisiva y el criterio acertado, porque el siervo de Dios, en tal estado de ánimo, jamás realizará acto alguno que no sea bueno, limpio de toda mancha de hipocresía espiritual y puro de toda mezcla de egoísmo y de pasión. Ahora bien, eso es lo que el siervo de Dios debe buscar siempre; pero este *desideratum* no lo logrará por completo más que poniéndose en el caso de que entonces hubiera de morir. Este es también el sentido que tiene «la esperanza corta», que es la raíz de toda obra buena. «La esperanza corta» significa, efectivamente, que el hombre no suponga que su alma ha de tener un segundo minuto, tras el presente, en el cual siga viviendo. Así es como su obra resultará pura de todo defecto y limpia de toda mancha, porque la idea de morir en cada respiración y en cada abrir y cerrar de ojos suprime por completo todo

eso, como dice el autor. En cambio, la obra practicada pensando vivir más tiempo y sin hacerse a la idea de que la muerte le puede entonces sobrevenir, no se libra de aquellos peligros, a no ser que el alma se penetre de la fe viva para hacerla sólo por Dios... [1].

[La adversidad nos lleva a Dios.]

«Dios permite que los hombres te dañen, para que en ellos no te apoyes, pues El quiere desprenderte de toda cosa, para que ninguna te impida apoyarte tan sólo en El.»

El daño que el siervo de Dios recibe de los hombres es una inmensa gracia con que le favorece, singularmente cuando el daño le viene de aquellas personas que debía esperar le tratasen con benevolencia y piedad, con respeto y veneración, pues esos malos tratos hacen que el siervo de Dios no descanse ya en los hombres, ni en ellos ponga su apoyo, y así deje de familiarizarse con ellos para poner todo su empeño en realizar cumplidamente su condición de siervo de su Señor.

Decía mi señor Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Una vez me infirió un daño cierta persona y no pude soportarlo; pero me dormí luego y en sueños oí una voz que me decía: «La señal característica de los sinceros amigos de Dios es ésta: que tengan muchos enemigos y que, sin embargo, de ello no se preocupen.»

Decía un místico contemplativo: «El grito de dolor por el ataque injusto de parte de un enemigo es el azote con que Dios golpea los corazones, cuando éstos buscan su descanso en algo que no es El. Sin ese azote, el siervo de Dios dormiría confiado, a la sombra de los honores y de la gloria mundana, que son velos que le impiden llegar al Dios de la majestad.»

Y mi señor Abū Muḥammad ʿAbd al-Sallām, maestro de mi señor Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī, decía en una de sus plegarias: «¡Oh, Dios mío! Hay gentes que te piden que sometas tus criaturas a sus órdenes

[1] *Šarḥ Ḥikam*, II, 26.

y Tú les concedes lo que te piden y con eso se quedan satisfechas. ¡Oh Dios mío! Yo en cambio te pido que me sometas a la tiranía de tus criaturas, a fin de que yo no tenga más refugio sino Tú»...

Dice el autor, en su libro *Laṭā'if al-minan:* Ten en cuenta que lo regular es que los amigos de Dios, en los primeros pasos de su vida espiritual, vivan sometidos al duro trato de la gente, para que así se purguen de los defectos que todavía les quedan y se revistan por completo de los hábitos de virtud que les faltan. Dios lo dispone así también, a fin de que no busquen su reposo en el apoyo de las criaturas, ni hacia ellas se inclinen en demanda de auxilio. El que te hace un beneficio, es evidente, en efecto, que te hace su esclavo. por la gratitud que debes a su favor. Por eso dijo el Profeta: «Al que os tiende la mano para daros algo, es justo que le correspondáis; y si no os es posible, debéis a lo menos rogar a Dios por él.» Todo esto, a fin de liberar el corazón de la esclavitud contraída por el beneficio recibido de la criatura y quedar sólo obligado al Creador. Por eso decía el maestro Abū-l-Ḥasan [al-Šāḍilī]: «Huye del hombre bondadoso mucho más de lo que huyes del hombre malvado, pues el hombre bondadoso te herirá en el corazón, mientras que el malvado te herirá tan sólo en el cuerpo, y esta herida te es mejor que aquélla. Un enemigo, por medio del cual llegas a Dios, es mejor para ti que un amigo que te aparta de El. De la buena acogida que los hombres te dispensan, te viene oscura noche, así como de sus contradicciones te viene alegre día. ¿No ves acaso que con su buena acogida te seducen y tientan?» Por eso, el duro trato a que las gentes someten a los santos en los primeros pasos de su vida espiritual es la conducta habitual que sigue Dios con sus amigos y escogidos. A este propósito decía el mismo maestro Abū-l-Ḥasan: «¡Oh, Dios mío! Tú has decretado para ellos la vileza, a fin de ennoblecerlos, y el no-ser, a fin de que encuentren el ser. Toda nobleza que de Ti nos aparta, pedímoste que nos la trueques en vileza, acompañada de los dones de tu misericordia. Todo encuentro que nos vela los ojos para que no te veamos, pedímoste que nos lo cambies en pérdida, acompañada de las luces de tu amor... Y asimismo, al que siente dulzura espiritual en un estado místico o al que experimenta grato sosiego en una morada, es conducta habitual de Dios para con sus amigos el turbarles o infundirles malestar en su estado, porque Dios tiene celos de sus co-

razones y no quiere que se familiaricen con cualquier cosa que no sea El, ni se encadenen con la afición a las criaturas.»

Ya decía a este propósito el doctor Abū-l-Qāsim al-Qušayrī [1]: «Una de las causas ocultas que apartan de Dios al alma es el confiado reposo en la dulzura espiritual que Dios te hace sentir en los varios grados de tu aproximación a El, como si en los momentos en que familiarmente te habla te colmase de halagos y caricias. Todo nuevo favor con que te distingue y consuela guarda oculta debajo de sí una engañosa ilusión espiritual. El alma que tiene la fortuna de evitarla es aquella a quien Dios se le revela por la contemplación de su majestad y de su hermosura, y no por el reposo y sosiego en el halago de sus estados místicos y de las gracias y favores con que Dios la distingue.»

De aquí que la práctica de los ejercicios de piedad, para buscar en ella esa dulzura espiritual, es considerada por los místicos como una sensualidad o voluptuosidad secreta. Y éste es el sentido que tiene lo que se cuenta que le pasó a mi señor Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī cuando entró por vez primera en relación con su maestro de espíritu Abū Muḥammad ʿAbd al-Sallām y le preguntó por su estado de alma. ʿAbd al-Sallām le respondió diciéndole: «— Yo me quejo a Dios de la dulce frescura que me produce la resignación y abandono a su voluntad, lo mismo que te quejas tú a El del febril ardor que te produce la actividad y ejercicio de tu propia libertad.» A lo cual replicó Abū-l-Ḥasan: «— Mis quejas por el febril ardor que siento en el ejercicio de mi libre albedrío y de mi autónoma actividad, efectivamente que las he gustado y ahora todavía las gusto. Pero que tú te quejes a Dios de la dulce frescura que te produce tu conformidad con el divino beneplácito y tu entrega en las manos de Dios, eso sí que no lo comprendo.» «— Es que temo — repuso ʿAbd al-Sallām — que la dulzura de ambos estados místicos me distraiga y aparte de Dios.»

Mi señor Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía también a este propósito: «El favor es un velo que oculta al que lo concede. Es decir: el reposar en el favor recibido, el descansar y detenerse en él, el gozarse y alegrarse de poseerlo...» [2].

[1] Cf. *supra*, p. 14, n. 1.
[2] *Šarḥ Ḥikam*, II, 52.

El amor de las tribulaciones, superando ya la trivial paciencia en las adversidades y la renuncia a todo consuelo sensible y espiritual conduce al alma al dejamiento y fastidio de las criaturas y la introduce en la morada de la familiaridad con solo Dios. Tal es la consecuencia final de este proceso, según Ibn ᶜAbbād de Ronda, en su comentario a dos sentencias de Ibn ᶜAṭā' Allāh [1]:

«Cuando Dios te inspira fastidio de sus criaturas, ten por cierto que quiere abrirte la puerta de su familiaridad.»

La puerta de la familiaridad con Dios es cabalmente el hastío del trato de la gente. Por eso se ha dicho que la familiaridad con la gente es uno de los síntomas de la perdición espiritual. Y así, cuando se te abre esa puerta, es porque ya te fastidian las cosas todas que no son Dios y encuentras consuelo en el trato con El. Esa desolación o hastío consiste en que tu corazón experimente horror y disgusto de tratar con los hombres, y tu espíritu se sienta angustiado y en estrecho, porque en las cosas que no son Dios no encuentres provecho alguno ni te hagan impresión.

«Bastante recompensa otorga Dios a sus siervos cuando practican el bien, abriéndoles la puerta de su íntimo trato e inspirando en sus corazones la familiaridad.»

Es ésta, efectivamente, otra recompensa, inmediata o temporal, de la virtud con que Dios generosamente les premia, revelándoles sus misterios e infundiendo en sus corazones finas muestras de cariño, de las cuales se exhala el perfume de la familiaridad, que los llena de bienestar en su santa presencia. Es éste uno de los síntomas de que el alma encontró ya la máxima complacencia de parte de Dios, ante la cual desaparece y se envilece toda recompensa. Por eso dijo un maestro de espíritu: «El lisonjero halago del Amigo, el coloquio familiar con el Amado en este mundo ya no es cosa del mundo, sino del paraíso, aunque tan sólo se les manifiesta acá abajo a los amigos de

[1] *Šarḥ Ḥikam*, I, 68, 62.

Dios, sin que nadie más que ellos la conozcan a fondo y la experimenten espiritualmente en sus corazones.» Y otro dijo asimismo: «No existe en este mundo estado alguno que se parezca más al deleite de los bienaventurados en el cielo, que el lisonjero halago que los corazones experimentan cuando están en dulces coloquios con Dios.»

5. DEL TEMOR Y LA ESPERANZA

En torno a esta otra pareja de estados, sinónimos de los anteriores, desarrollan los *šāḏilīes* doctrina muy análoga a la del aprieto y la anchura o a la de la desolación y el consuelo.

El principio de que el temor del castigo es un poderoso estímulo para la práctica de la virtud, como lo es la esperanza del premio, no ofrece novedad alguna, ya que ha sido siempre axioma elemental, tanto de la ética, como de la pedagogía más rudimentaria; pero en la moral religiosa y, más aún, dentro de la teología mística de los *šāḏilīes*, ambos estados psicológicos, y sobre todo el temor del castigo, carecen de valor sobrenatural, puesto que nacen del alma sensitiva y son, por lo tanto, patrimonio exclusivo de los espíritus ignaros y pueriles, incapaces todavía de obedecer a Dios por puro amor, desinteresado de toda concupiscencia. Por eso Dios, aunque ningún provecho saca de la conducta buena o mala de sus criaturas, ha querido condescender con la psicología servil e ignorante de los más, arrastrándolos atados con las cadenas del temor y llevándolos así al cielo, hasta que purgados de toda concupiscencia sensitiva, puedan elevarse a la morada del amor, para servirle más bien por la esperanza del consuelo que con su servicio se obtiene ya aquí abajo. Tal es la doctrina de Ibn ʿAbbād de Ronda [1]:

«Porque Dios conoce el poco fervor de los devotos para servirle, les ha impuesto como obligación que le sirvan, atándolos con las cadenas de su temor. De ello maravíllase tu Señor, es decir, de que haya gentes que sean llevadas al cielo con cadenas.»

[1] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, II, 28.

Como Dios conocía que algunos devotos se moverían poco a cumplir espontáneamente y de buen grado los deberes que les incumben como siervos que son del Señor, es decir, atraídos tan sólo por la perspectiva del dulce consuelo que en su servicio habían de sentir y por la suma felicidad que en él se cifra, por eso cabalmente les impuso que le sirvieran a la fuerza y contra su gusto, amenazándoles con castigos si no lo hacían, es decir, llevándolos a que le sirvan atados con las cadenas de su temor y amenazándolos para prevenirlos del peligro, o sea, engañándolos con tales amenazas para que logren aquello en que su felicidad consiste aunque ellos lo ignoren. Hace, pues, con ellos Dios lo mismo que se hace con el niño. ¿No ves, en efecto, cómo se le castiga y azota por su negligencia y flojera en dejar de seguir lo que le dictan sus impulsos nativos, y por eso se le imponen trabajos penosos que el niño cumple, pero sólo a disgusto? Ahora bien, el fin que el educador se propone es que con ello el niño consiga ventajas que entonces él ignora; pero cuando se hace mayor y llega al uso de razón, entonces se da cuenta de lo que ignoraba antes... Maravíllase Dios de quienes así son conducidos al cielo con las cadenas de su temor..., porque a Él de nada le sirven ni la obediencia ni el pecado de sus siervos, pues si les impone obligaciones es tan sólo en provecho de ellos, no más.

Cabe, sin embargo, un grado de temor, que nada tiene ya de servil, en las almas escogidas, el cual nace, no tanto del recuerdo de los pecados pasados, ni del peligro de su condigno castigo en la vida futura, cuanto de la conciencia de los presentes dones sobrenaturales que Dios otorga al alma y a los que ésta teme dejar de corresponder, si le ofende. Estos dos grados del temor — uno, servil, para las almas vulgares, y otro, más noble, para las almas escogidas — los distingue Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī en el siguiente texto [1]:

El temor del vulgo tiene por objeto el tormento que amenaza a sus cuerpos en el fuego del infierno, mientras que el temor de los elegidos o selectos tiene por objeto los dones con que Dios los ha reves-

1 Cf. *Laṭā'if*, I, 202.

tido a guisa de túnicas de honor y que ellos temen ensuciar si le contrarían con sus pecados. Y esto es así, porque el vulgo no penetra con la vista interior estos altos dones, con que Dios reviste a las almas, de la fe, de la religión, de la contemplación, del amor, etc., y en cambio sí que conocen los castigos con que Dios amenaza a los pecadores: y por eso temen caer en pecado, para que este pecado no les ocasione incurrir en el castigo. Su temor nace, pues, de la compasión que sienten de sus almas sensitivas, expuestas al castigo. En cambio, a los escogidos Dios les ha concedido luz bastante para contemplar los dones con que Dios ha revestido graciosamente a sus almas, y en consecuencia obran con el cuidado de preservarlos incólumes, de modo que puedan presentarse ante Dios revestidos con tales dones, como con túnicas de honor limpias, puras, inmaculadas, brillantes y tersas.

Pero el temor, aunque en ambos grados de perfección sea estímulo eficaz para evitar el pecado y practicar la virtud, puede también, si el alma se deja dominar por él, degenerar en desesperación, ante la ilusoria perspectiva de la imposibilidad de perseverar en el bien y la falaz seguridad de recaer en los pecados pretéritos. Ibn ʿAbbād de Ronda aconseja, en tales casos, reaccionar animosamente, acogiéndose al otro estímulo, el de la esperanza, inspirada en la idea de que un nuevo pecado sin contumacia y borrado previamente por la penitencia no impide la perseverancia [1]:

La perseverancia en el servicio de Dios no se destruye con un pecado que Dios haya permitido cometas, sino que sólo se destruye con la contumacia. Debe, por lo tanto, el devoto, si comete un pecado, apresurarse a volver a Dios por la penitencia, sin desesperar, por el solo hecho de haber caído, de perder definitivamente la esperanza de recobrar la rectitud en el servicio de Dios, y sin pensar que Dios lo ha echado ya de sí y lo ha alejado de su presencia, desesperando de su misericordia, puesto que cabe muy bien que ese pecado sea el último que Dios haya permitido cometa.

Si quieres que se te abra la puerta de la esperanza, piensa en los

[1] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, I, 96.

beneficios que Dios te ha hecho desde que naciste. Y si quieres que se te abra la puerta del temor, piensa en los pecados que contra Dios has cometido.

El temor y la esperanza funcionan, según esto, en la vida espiritual como dos acicates alternativos o (según otro símbolo *šāḍilī* bien sugestivo) como los dos platillos de la balanza que suben y bajan alternativamente en los estados de aprieto y anchura del alma, o como las dos alas del pájaro que con su rítmico movimiento lo elevan por los aires desde la tierra al cielo. Es más: para los místicos contemplativos, ambos estados, más que una existencia alternativa, tienen una existencia simultánea o, por lo menos, virtual e implícita, el uno en el otro: los dos divinos atributos en que ambos se fundan — la justicia y la misericordia — coexisten también en la divina esencia; y así, el temor, fundado en la justicia de Dios, implica en sí la esperanza, fundada en la generosa misericordia del mismo Dios justo; y por eso, el alma contemplativa, que se da exacta cuenta de este misterio teológico, cuando el pecado cometido le sugiere temor a la divina justicia y le mueve a penitencia, saca de las entrañas mismas del temor el consuelo de la esperanza, sugerida por la fe viva en la divina misericordia. Y dígase lo propio en el caso contrario. Esta consoladora doctrina parece haber sido concebida ya por el fundador de la escuela, Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī, y trasmitida luego a sus sucesores Abū-l-ʿAbbās de Murcia e Ibn ʿAṭā' Allāh de Alejandría, según el testimonio de Ibn ʿAbbād de Ronda, que así lo consigna en los siguientes pasajes de su obra [1]:

«¡Oh Dios mío! Mi esperanza en Ti no se pierde, aunque te ofenda, como tampoco mi temor a Ti desaparece, aunque te obedezca.»

El temor y la esperanza son dos sentimientos que alternativamente se suceden en el corazón del devoto, de modo que a su equilibrada y ponderada sucesión ha de aspirar siempre, tanto si obedece a Dios

[1] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, II, 92, y *Laṭā'if*, I, 204.

como si le ofende. Ejemplifican esto los autores con los dos platillos de la balanza y con las dos alas del pájaro. Es ésta una de las más altas contemplaciones de los intuitivos y santos amigos de Dios, porque en sus corazones nacen ambos sentimientos de la contemplación de los atributos divinos que inspiran el temor y la esperanza, [que son la justicia y la misericordia], y como entre los atributos de Dios no cabe desequilibrio o desigualdad, tampoco puede existir en su contemplación, pues si existiera desigualdad, sería imperfecta o incompleta la contemplación. Por eso se concibe perfectamente que con la práctica del bien coexista el perfecto temor de Dios en el corazón, y que en el acto de cometer el pecado le domine la esperanza... Nuestro señor Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía en uno de sus coloquios: «¡Oh Dios mío! Mis pecados contra Ti me invitan a la virtud, y mi obediencia a Ti me llama al pecado. ¿En cuál de ambos estados, pues, te temeré y en cuál esperaré en Ti? Si digo que en el pecado, pones frente a mí tu misericordia, y ésta no me deja ya temor; y si digo que en la virtud, pones frente a mí tu justicia, y ésta no me deja ya esperanza. No veo, pues, cómo tener ojos para ver en mí actos buenos juntamente con tu bondad para conmigo, ni cómo puedo ignorar tu misericordia juntamente con mis pecados.» Y en otro lugar decía: «El vulgo de los fieles cuando temen, temen y, cuando esperan, esperan; en cambio, los escogidos, cuando temen, esperan, y cuando esperan, temen.» E Ibn ʿAṭāʾ Allāh, comentando este texto en sus *Laṭāʾif*, dice: «El sentido de este texto del maestro es que el vulgo se atiene a las apariencias, y así, cuando se les inspira temor, temen, porque no penetran con la luz de su comprensión en lo que late tras la letra de las palabras, mientras que los amigos de Dios, cuando se les inspira temor, esperan, porque saben que tras el temor que sienten y tras la causa por la cual temen laten los atributos de Aquel en quien esperan y de cuya misericordia no deben desesperar, ni de su bondad desconfiar; y así se apoyan sobre los atributos de su generosidad, sabiendo por propia experiencia que Dios no les inspira el temor, más que con el propósito de unirlos consigo y de hacerlos volver hacia Él. En cambio, cuando les inspira la esperanza, temen ante el oculto misterio de su voluntad que late tras la esperanza que sienten, y por eso temen que esta esperanza aparente sea una prueba a que Dios los somete para ver si sus almas se detienen en la esperanza o si a través de ella

penetran hasta el temor que se oculta en el misterio de su voluntad, y por eso prefieren entonces el temor a la esperanza.»

El vulgo cuando teme, teme, y cuando espera, espera; en cambio, el escogido, cuando espera, teme, y cuando teme, espera. Esto quiere decir que el vulgo, ateniéndose únicamente a las apariencias exteriores de las cosas, cuando temen, temen, porque no son capaces de penetrar lo que late tras las apariencias de las palabras con la luz de la comprensión que poseen los elegidos de Dios. Estos, en cambio, cuando temen esperan, porque saben que tras de su temor y tras de lo que temen late la misericordia y los otros sublimes atributos del Señor en quien esperan, los cuales atributos no son ciertamente propicios a la desesperanza. Sagazmente, pues, infieren así de la generosa índole de Aquel a quien temen la certeza de que no los atemoriza sino para mejor unirlos con Él y atraerlos. Por el contrario, cuando esperan, temen; es decir, tiemblan ante el oculto misterio de la voluntad de Dios, que late tras de la esperanza que sienten, porque temen que esta esperanza, aunque aparentemente sea esperanza, en realidad constituya una prueba a que Dios somete sus inteligencias para ver si en ella estriban sin más, o si irá seguida de algún temor, oculto en el misterio de la voluntad divina, y por eso la esperanza que sienten provoca el temor en sus almas.

Esto mismo hay que decir de los dos estados de alma que se llaman el aprieto y la anchura, salvo que esta última es además un tropiezo que hace vacilar los pies de los devotos y exige por eso una mayor precaución y cuidado. Uno de ellos dijo por eso: «Abrióseme la puerta de la anchura y mi alma se ensanchó; pero ya en treinta años quedé impedido de darme cuenta de la morada en que estaba mi alma.»

6. DE LA TRISTEZA Y DE LA DULZURA ESPIRITUAL

Esta última pareja de estados psicológicos, sinónimos de la que forman el aprieto y la anchura, ofrece nueva ocasión a los *šāḍilīes* para recalcar una vez más su doctrina de la renuncia a las consolaciones espirituales y del amor de la tribulación.

Hay una tristeza falaz y una tristeza veraz: aquélla se caracteriza por las solas muestras externas y aparentes de ésta, sin que el corazón realmente sienta desconsuelo y pena de sus omisiones y defectos, con propósito de enmienda. Esa tristeza, lejos de ser síntoma de perfección, es señal de extravío espiritual, pues hace creer al alma que sus lágrimas son lágrimas de arrepentimiento, mientras el corazón permanece duro e impenitente. Asimismo, la consolación o dulzura que experimenta el alma en la práctica de las obras buenas puede ser veraz y falaz. Es falaz, cuando las obras de devoción que la producen no están exentas de todo vicio espiritual oculto, es decir, de presunción, hipocresía, etc., pues tales vicios secretos dañan el mérito de las obras, que ya no son aceptas a Dios. La dulzura entonces, si en ella se hace pie, es hasta morbosa y dañina para el alma, aunque, por otra parte, le preste el servicio de animarla a perseverar en los ejercicios devotos porque le consuelan con su dulzura. En cambio, la dulzura veraz es fruto de las obras buenas de devoción que están puras y limpias de dichos vicios internos, pues entonces el placer sensible que el alma siente al practicarlas es eficaz estímulo para perseverar en ellas y síntoma seguro de que Dios las acepta para recompensarlas en la vida futura. Dos premios logra entonces el alma: uno, aquí abajo, encontrando placer y dulzura espiritual en sus devociones, y otro, en el cielo, gozando del deleite de la visión beatífica, del cual es un prenuncio la dulzura aquí abajo sentida en el trato familiar con Dios y en su contemplación, nunca turbada por defectos y pecados, que son incompatibles con ella. Síguese de aquí que el criterio seguro para distinguir la dulzura veraz de la falaz estriba en que las obras sean o no aceptas a Dios, pues si no lo son, de nada sirve que sean dulces y agradables al alma; y por eso, el más prudente aviso consiste en renunciar a la dulzura espiritual no deteniéndose morosamente en ella, aun en los casos en que todos los síntomas coincidan en suponerla veraz, pues hasta en tales casos late en ella el peligro de cierto egoísmo o amor propio sensible, mientras que tal peligro no es de temer si la dulzura no se siente.

He aquí los pasajes atinentes a esta doctrina que acabamos de sintetizar [1]:

[La dulzura espiritual es falaz.]

«No desesperes de que sea acepta a Dios tu obra buena, aunque al hacerla no sientas presencia de Dios, pues a veces es más acepta para Él la obra de la cual no percibes fruto alguno inmediato.»

Conviene que el alma no desespere de que le sea acepta la obra en la cual no encuentra presencia de Dios, pues eso es a Dios a quien le toca decidirlo, y a menudo acepta de las obras aquellas cabalmente de las cuales no percibes tú un fruto inmediato, es decir, el sentimiento de la divina presencia o la dulzura o gusto espiritual u otro fruto cualquiera, aunque no sea más que la intención de acercarte a Dios o la idea de haber decaído a sus ojos...

«La tristeza por la omisión de la obra buena, si no va acompañada del propósito firme de practicarla, señal es de extravío espiritual.»

Esta es, en efecto, la tristeza falaz, aunque vaya acompañada de llanto engañoso. Por eso dicen los maestros de espíritu: «¡Cuántos ojos derraman lágrimas con corazón duro y son víctimas del oculto engaño de Dios, puesto que les niega lo que les conviene y les otorga lo que los extravía; es decir, la tristeza y el llanto!»... La tristeza veraz, por el contrario, es una de las moradas de los proficientes, porque los mueve y excita a obrar el bien.

«El que encuentra el fruto de sus obras buenas en esta vida, síntoma es de que en la futura le serán aceptadas.»

El fruto de la obra buena es la dulzura espiritual y el bienestar sensible que se experimenta al practicarla. En la mayoría de las bue-

[1] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, II, 37; II, 56, 54-55; *Ṭabaqāt Šaʿrani*, II, 138.

nas obras, esa dulzura se manifiesta por la asidua perseverancia en practicarlas, cabalmente cuando al alma de ordinario se le hace molesta y muy cuesta arriba su práctica... Claro es que esa dulzura y bienestar es tan sólo fruto de la obras buenas cuando están exentas, sanas y puras de todo vicio espiritual; es decir, de hipocresía y presunción..., pues sólo entonces son aceptas a los ojos de Dios, ... y esta aceptación y complacencia de su parte para con la obra del siervo, es cabalmente su recompensa en la vida presente y el síntoma o prenuncio de que también le será recompensada en la futura... Hay, por lo tanto, como dos cielos: el inmediato, que es la dulzura que produce el bien obrar, el placer de conversar con Dios y familiarizarse con su revelación y contemplación, y el remoto, que es la recompensa y premio en la vida futura, cuyos altos grados de gloria se logran de ese modo, es decir, alcanzando aquí abajo la morada de la contemplación, propia de los elegidos, exentos de todo pecado... Es, en efecto, inverosímil que con la contemplación coexista el pecado, pues si por ventura incurre el alma en algún pecado o defecto, porque así lo ha dispuesto Dios en sus decretos, inmediatamente experimentará en su corazón una amargura y un dolor intenso de su falta, y esta amargura y dolor será cabalmente la prueba de que la dulzura y bienestar sentidos al obrar bien eran dulzura y bienestar verdaderos y auténticos. Esta dulzura es, pues, la balanza para distinguir los actos aceptos a Dios de los que no lo son. En cambio aquella otra dulzura que en la práctica de ciertas devociones sienten algunas personas religiosas, pero de distinta condición, es dulzura morbosa y dañina, salvo en lo que tiene de estímulo excitante para perseverar asiduamente en los ejercicios de piedad y devoción. En general, sin embargo, no conviene que el devoto, cuando sienta dulzura en la obra buena, se detenga morosamente en ella ni se deleite y alegre de sentirla, como tampoco conviene que se proponga *ex professo* conseguirla, pues tal propósito dañaría la pureza y sinceridad de la intención de sus obras. Tan sólo, pues, deberá interesarle sentirla a título de balanza o criterio para discernir los actos aceptos a Dios de los que no lo son, y como piedra de toque para conocer la calidad de sus estados espirituales.

Síntoma de la estabilidad en la contemplación es que aumente en

el alma su luz cuando Dios se la quita, porque ello es prueba de que el alma está con Dios y no consigo misma. Así pues el que experimenta deleite al contemplar y disgusto al ser privado de la contemplación, es que está con su alma en uno y otro estado.

7. DE LA HUMILDAD

La necesidad de este estado de alma fluye naturalmente de lo que hemos expuesto hasta aquí sobre la renuncia a todo egoísmo, pues el estímulo más eficaz para lograr tamaña decisión se encuentra en la fe viva de que el hombre carece de toda perfección y aun de toda realidad que le sean propias, ya que de sí mismo no tiene más que la nada, y de Dios recibe la existencia y las perfecciones todas naturales y sobrenaturales. Esta conciencia de la bajeza, miseria y vileza ingénita de su ser, a la vez que de sus pecados y defectos, engendra en el alma la convicción de su dependencia e indigencia absoluta respecto de Dios y el sentimiento de su servidumbre para con El. La confesión de esta verdad es para los *šāḍilīes*, lo mismo que para la escuela carmelitana, la esencia de la humildad y el fundamento de la necesidad de este estado de alma en la vida espíritual [1]. Así lo afirma claramente Ibn ʿAbbād de Ronda comentando sentencias de Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría [2]:

[1] Cfr. Santa Teresa, *Camino de perfección*, cap. LXVII: «Procurá, hermanas, siempre humildad, y ver que no sois dinas de estas mercedes... Bien es andar con aviso, no haga quiebra en la humildad con alguna vanagloria... Que no tenemos nada que no lo recebimos.» — *Ibidem*, cap. LXVIII: « ...porque el verdadero humilde, siempre anda dudoso en virtudes propias, y muy ordinariamente le parecen más ciertas y de más valor las que ve en sus prójimos.» — *Moradas*, cap. II: «La segunda, un espejo para la humildad, mirando cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros... No se acordar de sí en cosa buena que hiciese... Mientras estamos en esta tierra, no hay cosa que más nos importe que la humildad.»

[2] *Šarḥ Ḥikam*, I, 87; II, 12.

[La humildad, necesaria al siervo de Dios.]

«No se te exige otra cosa más que el reconocimiento de tu forzosa necesidad; ni existe otro medio más eficaz para lograr pronto los divinos dones, que la humilde confesión de tu propia bajeza y miseria.»

El reconocimiento de la obligada necesidad, que el siervo tiene de Dios, es el más característico de los atributos propios de su servidumbre. Por eso no se le exige al siervo obligación mas preciada que ésta. Decía Abu Muḥammad Abd Allāh ibn Munāzil [1]: «La servidumbre consiste en recurrir a Dios para toda cosa, reconociendo la absoluta y forzosa necesidad que de Él tenemos. En esto ademas estriba la seguridad de que nuestras súplicas serán escuchadas.»

El reconocimiento que se le pide al siervo de Dios de su necesidad, consiste en que no presuma poseer, de sí mismo, ni la mas exigua dosis de poder y de capacidad para nada, y en que no crea disponer de recurso alguno criado en que estribar y apoyarse, sino que se considere como el náufrago a punto de ahogarse en el mar, o como el viajero perdido en medio del desierto, es decir, que no vea como posible más ayuda que la de su Señor, ni espere que lo salve de perecer más que Él. Decía un místico contemplativo: «El siervo que reconoce la necesidad que de Dios tiene, es aquel que se pone en la presencia de su Señor y levanta sus manos hacia Él para pedirle: pero al ver que entre él y Dios no existe, como suya propia, cosa alguna buena que le merezca lograr de Dios nada, exclama: «¡Dame, Señor, el no-ser!» Por eso, la bajeza y la miseria son los dos sentimientos propios de ese reconocimiento, que producen necesariamente, como resultado, el pronto logro de los divinos dones por el siervo que de ambos sentimientos está poseído...

[1] Faltan datos de este maestro en los repertorios biográficos.

/Necesidad del anonadamiento./

«Adquiere la profunda convicción de tus cualidades reales, y Dios te ayudará con las suyas; convéncete de tu propia vileza, y Dios te ayudará con su nobleza; convéncete de tu incapacidad, y Él te ayudará con su omnipotencia; convéncete de tu debilidad, y Él te ayudará con su fuerza y poder.»

Esta sentencia guarda estrecha relación con todas las que el autor dedica a tratar de las tribulaciones y favores divinos...

Decía mi señor Abu-l-Ḥasan al Šaḏilī...: «La realidad de la servidumbre del alma respecto de Dios consiste en su constante y sincera afición a la pobreza, a la debilidad, a la impotencia y al propio desprecio, por Dios. Las cualidades contrarias son cabalmente las propias de la soberanía del Señor. ¿Qué puedes tener, pues, tú de común con éstas? Convéncete, por lo tanto, de tus propias cualidades, y permanece así pendiente de las suyas, y di a tu Señor, postrado sobre el tapiz de la pobreza espiritual: «¡Oh rico! ¿Quién ayudará al »pobre, sino Tú?» Y sobre el tapiz de la debilidad, díle: «¡Oh fuerte! »¿Quién ayudará al débil, sino Tú?» Y sobre el tapiz de la incapaci»dad, díle: «¡Oh poderoso! ¿Quién, sino Tú, ayudará al impotente?» Y sobre el tapiz del propio desprecio, díle: «¡Oh noble! ¿Quién ayu»dará al vil, sino Tú?» Sin tardanza encontrarás que tu súplica ha sido escuchada y que Dios viene en tu auxilio como si lo hiciera espontáneamente.....» Hasta aquí las palabras de mi señor Abū-l-Ḥasan, que coinciden en su sentido con lo que en esta sentencia dice el autor. Las más de las sentencias de éste se acomodan, en efecto, al método espiritual de Abū-l-Ḥasan [al-Šāḏilī].

Sugestivos símiles ayudan a hacer más plástica esta necesidad de la humildad, inspirados en la vida de las plantas, que también necesitan hundir en la tierra sus raíces y recibir de las nubes el agua para vegetar, como el alma para que Dios le conceda sus gracias y carismas [1]:

1 Cfr. *Šarḥ Ḥikam*, I, 10 y *Ṭabaqāt Šaʿrani*, II, 55, 62.

[El amor de la oscuridad.]

«Sepulta tu existencia en la tierra de la oscuridad, pues la planta que nace sin que la semilla haya sido bien enterrada, jamás fructifica perfectamente.»

No hay cosa más perjudicial para el novicio que la celebridad y el nombre, pues la fama es una de las mayores satisfacciones del amor propio que debe combatir y evitar. Fácil y aun gustosamente se priva el principiante de todos los demás gustos sensibles, que no son éste. El amor de la gloria mundana, el deseo de ser conocido de las gentes, es, además, contrario al sentimiento de la servidumbre que Dios exige del novicio.

Ibrāhīm ibn Adham [1] decía: «No es sincero para con Dios el que ama la celebridad.» Y un místico decía: «Nuestro método de vida no sirve más que a las personas que han barrido con sus propias almas las letrinas.»

Mira a la nube cómo se dispersa y desciende a la región del polvo. Conviérte a tu alma en polvo, mediante la servidumbre, y te servirá Aquel que se ha hecho nube para ti por su superioridad... El polvo es el lugar del reposo... Encontrarás la alteza en el rebajamiento, pues el que no se echa a sí mismo en el polvo, no descansa.

Como las gentes de Dios saben que la planta no vegeta ni fructifica si no es poniendo debajo de la tierra su pie, ponen sus almas como tierra para todo, a fin de que Dios les otorgue lo que otorga a sus elegidos y amigos.

La asidua meditación del propio conocimiento es el mejor ejercicio para humillarse ante Dios, cuando las tentaciones de vanidad espiritual asalten al alma que se sienta halagada por los

[1] Uno de los primeros ascetas místicos del islam, árabe de raza, que murió el año 150 de la héjira. Cf. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (París, Geuthner, 1922), 150, 226, 231.

elogios del prójimo, pues, aun en el caso de que estos elogios sean fundados, nadie como uno mismo conoce además sus propios defectos, que el prójimo ignora y por los que merece censura y castigo a los ojos de Dios, que también los conoce. Así es como nacerá en el alma el desprecio de sí misma y el horror a las alabanzas de los demás, según lo explica Ibn ʿAbbād de Ronda en la siguiente sentencia [1], que rima con los avisos de San Juan de la Cruz [2], como toda la doctrina *šadili* sobre la humildad:

«Si las gentes te alaban por lo que piensan que hay en ti, censúrate tú a ti mismo por lo que tú sabes que eres.»

Al devoto se le pide aquí que se censure y desprecie por los defectos y vicios que en sí mismo conoce, porque ello le moverá a evitar su propio extravío, a enmendar sus actos y a ser sincero en sus estados espirituales. Tal fin, en efecto, no lo logrará con las alabanzas de los hombres, sabiendo bien, como sabe, de sus defectos propios lo que los demás ignoran. Por otra parte, si las gentes cumplen con su deber alabándole y pensando bien de él, también él debe cumplir con el suyo sospechando de sí mismo y pensando mal de su propia bondad.

El que tiene fe, cuando lo alaban se avergüenza ante Dios de que lo alaben por cualidades que él ve que no posee..., y esta vergüenza que siente prodúcele hasta odio contra sí mismo y desprecio, a la vez que gratitud para con Dios, porque contempla su generosa bondad para con él, no permitiendo que descanse en los elogios de sus prójimos... No hay, en efecto, necedad e ignorancia mayor que la de quien desecha el testimonio cierto que su alma le da de su propia imperfección, y se acoge a la opinión favorable que las gentes tienen de su perfección... Por eso decía al-Ḥarit al-Muḥasibi: «El que se alegra de que lo alaben se asemeja a quien se alegrase de que alguien se burlara de él diciéndole que el excremento que del vientre expulsa huele como almizcle.»

1 *Cf. Šarḥ Ḥikam*, I, 93-94.

2 *Cf. Subida*, libro 1º, cap. 13, párr. 9: «Lo primero, procurar obrar en su desprecio, y desear que todos lo hagan; lo segundo, procurar hablar en su desprecio, y desear que todos lo hagan; lo tercero, procurar pensar bajamente de sí en su desprecio, y desear que todos lo hagan.»

Pero hasta aquí la doctrina sobre la humildad, aunque aplicable en principio a los grados más altos de esta virtud, no pasa todavía de los límites triviales de la ascética. Hay, en efecto, otra humildad más elevada, que se ejerce sobre las mismas virtudes, más bien que sobre los pecados, y que reconoce en aquéllas los vicios y defectos ocultos de la vanidad e hipocresía espirituales, más difíciles de evitar que los pecados externos. Por eso concluye Ibn ʿAbbād de Ronda que el devoto necesita de la indulgencia de Dios respecto de la práctica de las virtudes, más que respecto de los pecados, puesto que éstos los evita mejor, por lo evidente de su malicia y gravedad, mientras que aquéllas se le pueden antojar grandes perfecciones cuando están preñadas de defectos a los ojos de Dios. Sólo la conciencia de la nada de la criatura, de su miseria, impotencia y vileza, comparadas con la nobleza, omnipotencia y majestad del Creador, que es el único Ser absoluto y la causa real, puede inspirar al alma la humildad eficaz para sortear los peligros de esa vanidad espiritual, a juicio de los *šāḏilīes*, como lo explican los siguientes textos [1]:

«Más necesitas de la indulgencia de Dios cuando le obedeces que cuando le ofendes.»

La nobleza espiritual del siervo de Dios y la alteza de su grado estriba tan sólo en que ponga la mirada en su Señor y no más, acogiéndose a Él, reposando en Él y poniendo en Él su apoyo. En cambio, la vileza espiritual del devoto, su bajeza y descrédito a los ojos de Dios, estriba tan sólo en que ponga la mirada en sí mismo no más, acogiéndose a lo que no es Dios y poniendo en las criaturas su apoyo. Ahora bien, cuando el devoto practica la virtud, está muy expuesto a estos peligros de poner la mirada en sí mismo, de dar gran valor a sus buenas obras, de envanecerse de su virtud, de descansar en el mérito propio, y ojalá que todavía se vea libre de los sutiles y

[1] *Šarḥ Ḥikam*, I, 88-89; II, 85, *Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 12, 16; *Anwār Šaʿranī*, 7, 45. — Cf. Santa Teresa, *Moradas*, cap. II: «Mas consideremos que la abeja no deja de salir a volar para traer flores, ansí el alma en el propio conocimiento; créame, y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios. Aquí hallará su bajeza mejor que en sí mesma...»

ocultos defectos de la hipocresía y de la afectación. Lo contrario ocurre cuando cae en el pecado, pues entonces concibe temor de su Señor y toma precauciones para no reincidir, y esto engendra en su alma sentimientos de humildad y abatimiento, reconociendo la necesidad que tiene de Dios. Por eso, pues, el devoto necesita de la indulgencia de Dios, cuando le obedece, más que cuando le ofende.

Abū-l-ᶜAbbās de Murcia decía, comentando el *ḥadīṯ* «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor»: «El que se conoce por su propia vileza e impotencia, conoce a Dios por su nobleza y omnipotencia... El hombre existe después de no haber sido, y dejará de existir después de haber sido. Por sus dos extremos es, pues, nada; luego él es nada.» Ibn ᶜAṭā' Allāh glosaba esta sentencia diciendo que las cosas creadas carecen del grado positivo del ser absoluto y verdadero, que es propio y exclusivo de Dios, pues el mundo posee el ser después del no-ser; luego la nada es su propio atributo.

Debe el devoto tener como imperfectos y defectuosos hasta sus actos de devoción y servidumbre para con Dios inspirados por la conciencia de su propia vileza y humillación. Aun de todos estos actos de virtud debe creer que merecen castigo por su imperfección, si no interviniese la misericordia de Dios en su favor para perdonárselos, pues, aun cuando el devoto hubiese llegado ya al más alto grado de la perfección de los santos, debería pensar así en atención a lo que merece la altísima majestad de Dios.

Todas las moradas místicas desaparecen para los devotos perfectos y puros. Por eso ya no se preocupan de la bondad o maldad de los actos de virtud ni de los defectos que manchen su perfección, porque quien camina por la vía espiritual habiendo entrado en ella por la puerta de la servidumbre, es decir, reconociendo su propia vileza y miseria interior y exterior, huyendo de todo egoísmo interesado y viendo la imperfección en todos sus estados espirituales, no necesita cuidarse de todo aquello, puesto que considera los más elevados de sus estados de espíritu imperfecciones, en relación a lo que merece la majestad de Dios, y por tanto no se considera jamás digno de mérito y recompensa alguna.

«¡Oh Dios mío! Si las obras buenas de aquel son malas, ¿cómo no han de ser malas sus maldades? Y si las verdades de aquel son meras presunciones, ¿cómo no han de ser meras presunciones sus pretensiones de verdad?»

Las obras buenas del devoto son malas cuando no están exentas de vanidad y de hipocresía espiritual. Son, por lo tanto, buenas exteriormente y a juicio de las gentes, pero malas en realidad y a los ojos de Dios. ¿Cómo, pues, no han de ser graves maldades, hasta a sus propios ojos, sus obras malas y sus pecados, cuando los comete sin conciencia de su imperfección y sin considerarlos como faltas, cual lo hacen los negligentes? Asimismo, mis conocimientos, que las gentes creen ser verdaderos y exactos, son para mí, y a mi personal juicio, meras presunciones de verdad. ¿Cómo, pues, no han de serlo los conocimientos que yo considero como meras presunciones? Esto equivale a decir: Yo, en todos mis estados de espíritu, tengo la convicción de mi imperfección y cortedad, y en todos ellos espero de Dios el perdón, sin creer jamás que ninguno de ellos sea perfecto, pues toda perfección atribuída al devoto es en realidad imperfección. ¿Qué habrá de pensar, pues, de sus estados que ya sean en sí mismos imperfectos?

El grado sumo de la humildad lógrase, finalmente, cuando ésta se ejerce sobre la propia humillación, es decir, cuando el que se humilla júzgase digno todavía de mayores humillaciones y no se atribuye a sí propio mérito alguno, ni siquiera por sus actos de humildad, los cuales, más que suyos, son de Dios. Esta sutil y paradójica contemplación mística de la nada de la criatura y de su dejamiento en Dios es para los *ṣādilíes* la humildad real y verdadera, cuyos síntomas son el amor del propio desprestigio ante los prójimos y la conciencia cierta de la propia imperfección. Ibn ʿAbbād de Ronda ampliamente lo demuestra en el siguiente texto [1]:

«El humilde no es aquel que, cuando se humilla, cree merecer

[1] Cf. *Šarḥ Ḥikam*, II, 54-56.

más alto rango que aquel en que se pone, sino, antes bien, el que cree merecer un rango todavía más bajo.»

El que verdaderamente se humilla no se atribuye a sí propio la humillación, puesto que se lo impide la conciencia cierta que posee de la bajeza de su ser, la oscuridad de su renombre, la vileza y desprecio que realmente merece. Esta conciencia es la humildad real y verdadera, no el sentirse satisfecho de sus humillaciones exteriores, pues tal satisfacción y contemplación de su propia humillación destruyen la esencia de la verdadera humildad. Por eso decía Abū ʿAbd Allāh al-Qurašī: «El que al envilecerse encuentra gusto en su propia vileza, se enorgullece.» Ahora bien, el devoto que tiene aquella convicción, aunque realice todos los actos de humillación posibles, propios de los humildes, no atribuye con ellos a su propia alma humillación alguna, puesto que siempre cree ser inferior a cuanto hace, porque le domina aquella convicción. En cambio, si se atribuye a sí mismo la humildad y cree que es superior a lo que dan a entender las humillaciones que hace, entonces es realmente soberbio. Por eso decía al-Šiblī: «El que se cree valer algo, no tiene porción alguna de humildad.» Y Abū Sulaymān al-Daranī decía: «No se humilla el devoto ante Dios, hasta que verdaderamente se conoce.» Y Abū Yazīd añadía: «Mientras el devoto crea que hay alguien peor que él, será soberbio.» Preguntáronle entonces: «—¿Cuándo, pues, será humilde?» Y respondió: « — Cuando no crea poseer, como propio, grado alguno ni morada espiritual, pues la humildad de cada cual está en razón directa del conocimiento intuitivo que tiene de sí mismo y de su Señor»...

Los signos de esta verdadera humildad son los siguientes: no irritarse el devoto, cuando alguien le denigre o hable mal de él; no sentir disgusto de que se le censure o acuse de graves pecados; desear ardientemente no gozar de prestigio alguno entre las gentes, sino, antes bien, creer sinceramente en todo momento que carece de toda estima en sus corazones...

«La verdadera humildad es la que nace de la consideración de la majestad de Dios y de la contemplación de sus sublimes atributos.»

Esta consideración y contemplación es, en efecto, la que apaga el

fuego del alma sensitiva y aniquila sus apetitos, pues jamás se revela la grandeza de Dios a una criatura, sin que ésta se le humille sumisa, ni se arranca de raíz el árbol del orgullo y la soberbia más que así, y no imponiéndose el devoto a sí mismo la práctica de cualesquiera actos de piedad y virtud. Por eso decía al-Ŷunayd: «Para los que contemplan a Dios como ser y causa única, la misma humillación propia es soberbia.» Y Algazel, comentándolo, añadía: «Quizá quiso decir que el que se humilla, afirma, primero, el ser de su propia alma, y después la rebaja y humilla; mientras que el contemplativo no se afirma a sí propio ni cree ser cosa alguna que pueda ser rebajada ni ensalzada.» Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī decía: «El que quiera humillarse de veras, póngase frente a la majestad de Dios, y su alma se liquidará y empequeñecerá, pues quien contempla el absoluto imperio de Dios, pierde la conciencia de su personal poder, ya que las almas todas son cosa despreciable ante el temor reverencial que Dios inspira, y la más noble humillación consiste en no poner los ojos en sí mismo sin ponerlos en Dios.» Y en el libro *ʿAwārif al-Maʿārif* [de al-Suhrawardī] se lee: «No llega el devoto a la verdadera humildad, sino cuando la luz de la contemplación brilla en su corazón, pues entonces su alma sensitiva se derrite, y, al derretirse, se purifica de los vicios de la soberbia y vanidad y se deja moldear por Dios y las criaturas, una vez que los efectos de la concupiscencia desaparecen apagado su fuego y su hervor» [1].

† Miguel Asín Palacios.

[1] *[N. de la R.* — Aquí termina la parte redactada, en elaboración que podemos juzgar definitiva, de la última obra de nuestro llorado e inolvidable maestro don Miguel Asín. La cuartilla siguiente lleva nada más que el título: *8. De la gratitud y sus grados,* que fué probablemente la última línea que trazó su pluma. Por tanto, le faltaba redactar de esta parte tercera — conforme a su plan expuesto supra pp. 2-4 — lo referente a la *gratitud,* a la *indiferencia* y *conformidad,* a la *intención pura* y al *amor divino.* Los materiales para esta redacción se conservan. Se conservan asimismo los materiales para la redacción de las proyectadas partes 4ª y 5ª, que habían de versar, respectivamente, sobre «la *oración* y sus efectos místicos: *iluminación, contemplación, éxtasis* y *rapto*» y sobre «la doctrina šāḏilī del *dejamiento* en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados» (cf. supra

pp. 2-4). Entre los materiales de esta última parte aparece redactado definitivamente tan sólo un fragmento relativo al símil šāḏilī (de remoto origen cristiano) sobre «los *castillos* o *moradas* del alma contra las tentaciones del demonio» y su influencia en Santa Teresa.

Contra lo que al principio se pensó — cf. Al-Andalus, IX [1944], pp. 321-322 —, proyectamos continuar publicando la obra en el estado mismo en que se encuentra. En el próximo fascículo aparecerá el trozo en redacción definitiva al que hemos hecho alusión en último lugar, y seguiremos luego con los materiales y notas, que, a pesar de no ser más que eso, y aparte el carácter de reliquias que para nosotros tienen, esperamos hayan de ser sumamente útiles a cuantos en el porvenir se ocupen del tema de que tratan.]

CARTAS DE LA FRONTERA DE GRANADA

Si alguna vez ha habido una frontera viva, ha sido la frontera de Granada, sobre todo en la primera mitad del siglo XV. El contorno terrestre del reino nazarí no fué jamás, y menos entonces, un muro impenetrable e inmóvil. Fué más bien como una línea tensa y vibrante, determinada por la presión de fuerzas muy variables, entre las cuales las de los respectivos estados castellano y musulmán no fueron las únicas, ni siquiera en muchos casos las más importantes. Línea permeable, a través de ella se filtran en uno y otro sentido todo género de influencias; y sobre ella cabalgan instituciones como la de los *alhaqueques,* tan digna de estudio, o como la de los *alcaldes entre los cristianos y los moros*, que me propongo examinar otro día, con ayuda de documentos inéditos.

Pero, si la frontera de Granada es la frontera por excelencia, y cuando decimos *fronterizo* pensamos siempre en ella, es por el invencible atractivo de ese género de romances que constituye la última gran manifestación de una épica nacional entre los pueblos de Europa. Poesía popular y cortesana, histórica y con todo rigor contemporánea de los sucesos que canta. Sus temas son los episodios de la lucha con el infiel en el último siglo de la reconquista. Sus héroes, los alcaides de las fortalezas avanzadas, Lorca, Antequera o Alcalá la Real, los adelantados de Cazorla, de Murcia, de Andalucía, los caudillos del obispado de Jaén.

Además de su altísima estimación en la historia de la cultura, los romances fronterizos interesan como testimonios preciosos de esa escuela de valor y disciplina, de organización y de

táctica militar, que fué la lucha en la frontera. En esa lucha se templaron algunos de los elementos más influyentes y decisivos para las grandes empresas de los Reyes Católicos y del emperador Carlos V. A ella debió Castilla, en cierta parte, su hegemonía de la Península [1].

Paralelo al de los romances fronterizos, casi tan bello como él y muchísimo menos conocido, tenemos otro género literario: el de las cartas y relaciones de la frontera. Su existencia podría inferirse de la madurez y perfección de una pieza tan admirable como la *Relación de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, escrita por Hernando de Baeza. Pero han llegado hasta nosotros algunos otros ejemplares, muy dignos de difusión y de un estudio que los rescate de su largo, secular, olvido

Presento aquí cinco cartas de la frontera de Granada, interesantes por muchos conceptos. En primer lugar, como fuentes históricas de primera fuerza y de la mayor autoridad, verdaderas instantáneas, vivas, directas y expresivas. En segundo lugar, porque fueron escritas por personalidades muy destacadas en la historia política y literaria, como fueron el adelantado Diego de Ribera, el condestable don Alvaro de Luna, el comendador Rodrigo Manrique, el caudillo Fernán Alvarez de Toledo, luego primer conde de Alba, tronco de esta casa ducal, y Fernán Pérez del Pulgar, *el de las Hazañas*, alcaide de El Salar. Con la atribución de estos escritos se redondean sus respectivas biografías, diversamente ejemplares.

Las cuatro primeras cartas están dirigidas al rey don Juan II. El adelantado Diego de Ribera, que había de morir poco después ante los muros de Álora *la bien cercada*, para ser llorado en seguida por un romance fronterizo, cuenta al rey una celada en la que derrotó a la flor de la caballería de Granada. Don Al-

[1] Ramón Menéndez Pidal, *L'Epopée castillane à travers la Littérature espagnole* (París 1910), especialmente en la p. 158: «Au XIVe et au XVe siècle, tandis qu'à la désorganisation de la noblesse correspondait le développement des communes, se façonnait à la frontière andalouse l'âme de la nation, une âme qui animait également nobles et vilains associés désormais dans des entreprises communes par des aspirations et des sentiments communs».

varo de Luna rinde en su carta el informe minucioso de la entrada en la vega de Granada, que fué la operación de tanteo para la expedición de la Higueruela. Rodrigo Manrique da cuenta de su conquista de la plaza de Huéscar, el episodio más bello y más bellamente contado de la lucha fronteriza, entre la campaña de Antequera y las de los Reyes Católicos. Y Fernán Alvarez comunica las incidencias de una expedición de tala de sembrados en la Vega de Guadix.

Estas cuatro cartas forman un grupo de bastante coherencia y unidad. Son partes muy detallados de capitanes victoriosos. En ellos brilla el esfuerzo heroico, el sentido del honor y de la responsabilidad, el espíritu de colaboración y la gallardía viril de los caballeros a quienes estaba encomendada la guarda de la frontera [1]. Aparece en contraste la deficiente acometividad de las milicias de los concejos, más aptas para defender sus villas, como tantas veces hicieron entre prodigios de valor, que para luchar en campo abierto. Cada caudillo explica la actuación de sus acompañantes y acaba pidiendo mercedes para él mismo y para sus colaboradores.

Tres cuartos de siglo posterior a estas cartas, la de Fernán Pérez del Pulgar está dirigida al conde Pedro Navarro, en vísperas de la expedición de Orán. En ella le aconseja que se valga de gentes andaluzas, experimentadas en la lucha de la frontera, de la que ofrece en su epístola, a vueltas de esa erudición clásica de que se pagaba más que de su empresa del Ave María, algunos deliciosos ejemplos. Esto, y el estar escrita en su villa de

[1] Valgan los nuevos testimonios para atenuar las notas pesimistas del cuadro, menos exacto que brillante, trazado por el admirable prologuista de la última edición de las *Aventuras del capitán Alonso de Contreras* (Madrid, *Revista de Occidente*, 1943): «De Castilla bajaban y de Sevilla subían las mesnadas con el designio aparente de atacar una ciudad mora. Se juntaban en el Arroyo de las Yeguas. Allí comían y bebían, hacían bailar los dados, caracolear los corceles de culata redonda, evitando ponerse de acuerdo sobre la estrategia a seguir, pero logrando con sus furiosas discusiones que en la campiña andaluza retumbase el denuesto. Una vez ejecutado todo esto, ponían el dorso a tierras de moros y tornaban a sus casas solariegas dejando la empresa incumplida». El autor admite con un *si acaso* «el heroísmo singular y romántico del romance fronterizo».

El Salar, tan granadina, enlaza la carta de Fernán Pérez con las de sus precursores del reinado de Juan II.

Las cuatro cartas primeras han llegado hasta nosotros incorporadas a una historia muy singular: la *Crónica de Juan II de Castilla* conservada, principalmente, en el manuscrito 9445 de la Biblioteca Nacional, «muy distinta de la impresa, de inestimable valor», como ya lo reconoció el maestro Menéndez Pidal [1]. Este manuscrito se relaciona con el X-II-13 de la Biblioteca de El Escorial, descrito por los agustinos P. Martínez y P. Zarco, y con el 225 de la Biblioteca universitaria de Santa Cruz de Valladolid, descubierto y estudiado por don Saturnino Rivera Manescau. Comparando entre sí estos manuscritos, a la luz de las explicaciones de Galíndez de Carvajal en el prefacio de su edición de la *Crónica de Juan II* (Logroño 1517) y de otras noticias de Zurita, he llegado a precisar los caracteres de todo un ciclo inédito de la historiografía castellana.

El tronco de esta familia de historias lo constituye el Sumario escrito por Pero Carrillo de Huete, halconero mayor de Juan II. Hombre ingenuo y de buenas intenciones, leal a su señor, enemigo de las intrigas palaciegas y de la anarquía nobiliaria, Pero Carrillo va escribiendo las novedades de la corte con tanta concisión de estilo como puntualidad de fechas y otras circunstancias. Este escrito vino a las manos del obispo don Lope Barrientos, que lo rehizo enteramente, para presentar los hechos de la segunda mitad del reinado, en los que vino a tener intervención muy decisiva, de la manera más favorable para él, tantas veces identificado con los verdaderos intereses del reino. Por otra parte, el Sumario de Pero Carrillo fué resumido en una nueva redacción, que llegó a poder de Zurita y que éste resumió todavía más. Por último, la obra de Pero Carrillo informa partes muy extensas de la Crónica publicada por Galíndez.

La prístina redacción de Pero Carrillo se ha perdido; pero estará muy cerca de ella una parte del texto del manuscrito 9445 de la Biblioteca Nacional. Lo he bautizado con el nombre de

[1] *Los orígenes del Romancero (Revista de Libros*, II, 1914). Reimpreso en *El Romancero: Teorías e investigaciones* (Madrid, s. a., p. 77).

Crónica del Halconero, y hago su primera edición en el volumen VIII, ahora en prensa, de mi *Colección de crónicas españolas*. El manuscrito escurialense representa el arreglo realizado por el obispo Barrientos, en el que hay muchas cosas nuevas e importantes. Con el nombre de *Refundición del Halconero* lo imprimo en el volumen IX de dicha Colección, acompañado de un largo estudio preliminar sobre *La Crónica del Halconero y sus derivaciones*, al que remito para otros detalles. En cuanto al manuscrito de Valladolid, es la copia hecha por Zurita de la versión resumida. Propongo llamarla *Abreviación del Halconero*, y su interés principal consiste en que es más completo por el final que las otras dos versiones, y en que suple algunas lagunas importantes del manuscrito 9445.

El halconero Pero Carrillo no es un escritor de raza. Escribe en un estilo corto y directo, que suple con el valor de su espontaneidad lo que le falta de aliño literario. Se ve de sobra que le cuesta trabajo redactar, y siempre que le es posible prefiere transcribir sus fuentes al pie de la letra. Estas fuentes son, principalmente, en todo lo que no representa su testimonio de testigo, las cartas y relaciones de todo género que llegaban a la cámara real, y a las que el halconero tenía acceso por la familiaridad del monarca, seguro de su lealtad. Debemos a estas circunstancias la conservación de una serie de textos, valiosos por diversos conceptos [1]. Entre todos ellos sobresalen, para mi gusto, las cartas de la frontera.

Vista desde la corte, y según los intereses de cada uno, la frontera con los granadinos podía ser, y era de hecho, simultáneamente, las cosas más dispares: palenque de heroísmos, campo de destierro y castigo para banderizos indómitos, liza para el deporte caballeresco, lonja de negros lucros y granjerías. Cada uno se comportaba allí como quien era, o como le dejaban ser.

[1] En el Estudio preliminar del tomo IX de mi *Colección de crónicas españolas* analizo especialmente una relación de la batalla de Ponza y una carta hasta ahora desconocida de mosén Diego de Valera. Adelanté ya otra relación sevillana, interesante para la urbanización y economía de la ciudad medieval: *Sevilla en el siglo XV: Una relación inédita de la riada de 1434-1435* (*Anales de la Universidad Hispalense*, IV, 1941).

Porque los órganos de gobierno dejaban muchas veces de facilitar los medios materiales indispensables para rendir un servicio eficaz. Hasta muchas veces se complacían en procurar el fracaso de personajes caídos en desgracia. Otras veces se dejaban sin guarnición o sin abastecimiento las plazas fuertes, ganadas con tanta sangre, que los moros salteaban a mansalva; o se regateaban los socorros y refuerzos en caso de peligro. Toda la frontera corría entonces inminente peligro de perderse, como nos dice para el año 1447 el capítulo 354 del *Halconero:*

Sintiendo los moros de Granada los voliçios e divisiones que eran a la sazón en este reino de Castilla, según los cuales non podían ser resistidos, acordaron de entrar en tierra de cristianos. E sacaron grandes cavalgadas, así de hombres como de mugeres como de muchos ganados, por diversas veces. E lo que peor fué, ganaron e tomaron por fuerça çiertas villas e fortalezas, las cuales los cristianos avían ganado con muy grandes gastos e travajos, e muertes e derramamiento de mucha sangre de cristianos; de lo cual tienen grande cargo aquellos que por sus intereses e maliçia han seido e son causa de los voliçios e discordia deste reino. En especial ganaron entonçe en este dicho año por diversas veces los moros estas villas e fortalezas que se siguen: la villa e fortaleza de Arenas, yten la villa e fortaleza de Benamaurel, yten la villa e fortaleza de Huéscar, yten la villa e fortaleza de Vélez. Las cuales villas e fortalezas eran grande guarda e defensión para tierra de cristianos, e así mesmo era grande avertura para poder entrar en tierra de moros e ganar otras tierras, e para sacar en salvo muchas cavalgadas. E perdiéronse por no estar vasteçidas, e sin cargo de los alcaides, por cuanto ellos requerieron por muchas veces al Rey que las mandase prouer e vastecer, pero el Rey non lo pudo fazer ni conplir, según las grandes neçesidades en que a la sazón estaua, por causa de los dichos voliçios e discordias. ¡Guay de los causadores dello!

Este vigoroso pasaje corresponde al segundo de los dos estilos que distingo en el texto del manuscrito 9445, y que atribuyo a la refundición de Barrientos, empalmada aquí al acaso. En él vemos cuándo y cómo se perdió la villa de Huéscar, cuya

conquista vamos a presenciar. Si en trances como éste la frontera no se derrumbaba del todo, era porque de parte de los granadinos ocurrían dificultades análogas a las divisiones internas de Castilla. Y porque individualidades aisladas, y los concejos fronterizos, obrando por cuenta propia, asumían la defensa del frente desguarnecido.

De todas estas incidencias llegaba la noticia a la corte, ya por medio de mensajeros personales, ya mediante relaciones enviadas por las postas o paradas ordinarias, documentadas también en el *Halconero*. La inmensa mayoría de tales relaciones se ha perdido, y nuestras cartas no son más que una parte de los restos de este general naufragio. Por lo cual, y por sus méritos intrínsecos, que ahora apreciará el lector, merecen sin duda alguna la atención que aquí les consagro; y que no era posible reservarles, a menos de hacerlo interminable, en el estudio de la pieza historiográfica que felizmente nos las ha conservado.

Aquí me será posible, además, lo que allí me está vedado, por razones de economía editorial: establecer la colación de variantes. Publicados separadamente los manuscritos madrileño y escurialense, debiendo quedar inédito el de Valladolid, en este lugar me preocupa obtener los textos más depurados, mediante comparación de las diversas lecciones que se dan en los tres manuscritos. Al pie de página se consignan las variantes desechadas. Y a cada carta acompañan sus antecedentes y comentarios de mayor bulto y urgencia.

La publicación detenida de estas cartas brinda ocasión para hacer algunas comparaciones útiles con la historiografía castellana contemporánea, representada sobre todo por la *Crónica de Juan II* que escribió Alvar García de Santa María. La parte de esta admirable crónica correspondiente a los años 1406-1420 está rigurosamente inédita, y en este momento preparo su edición, en vista de manuscritos hasta ahora no señalados. Pero la parte que ahora nos interesa, la de los años 1420-1434, fué publicada, aunque según un manuscrito deficiente, en los tomos XCIX y C de la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España* (Madrid 1891).

Finalmente, nuestras cartas suministran algunos elementos

valiosos para el estudio de la toponimia del antiguo reino de Granada, proporcionando formas precoces de castellanización de nombres de lugar musulmanes. Son datos que vienen a enriquecer los acumulados por Simonet en su *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los naseritas* (Madrid 1860), y que piden plaza en los *Estudios de Geografía histórica española* emprendidos por el dilecto amigo Félix Hernández Jiménez.

I. — DEL ADELANTADO DIEGO DE RIBERA, AL REY DON JUAN II

(Alcalá la Real, 12 de noviembre de 1430)

Carta conservada en las tres crónicas del nuevo ciclo, capítulos LIX del *Halconero*, LV de la *Refundición* y XXXVII de la *Abreviación:* con las variantes que manifiesta el aparato crítico.

Páginas más atrás, el *Halconero* ha contado el final de las escaramuzas con los reyes de Aragón y Navarra, mediante las treguas pregonadas con toda solemnidad el día de Santiago. «Así pregonadas las treguas, mandó el Rey a Habraén Audibnar, moro que estaua a la sazón en el real por enbaxador del Rey de Granada, el qual avía benido a demandar tregoas e ofrecérsele de ayudar contra los reyes de Aragón e de Navarra; e el Rey, considerando que a Dios nunca pluguiese que el Rey recibiese ayuda de los enemigos de la fee, e con él fuesen a berter sangre cristiana de los fieles cristianos, mandóle que se fuese; e que su voluntad no era de le dar las tales tregoas, mas antes luego les fazer guerra. E antes que partiese del real del Majano, enbió guarnecer las fronteras de los moros con dos mill omes de armas e mill ginetes» (p. 70).

Mucho más copioso de noticias, como de ordinario, Alvar García (vol. C, p. 220) cuenta los antecedentes de este modo: «Pregonadas las treguas, ante que mandase el Rey derramar la gente de armas, tovo Consejo con el Condestable e con todos los grandes del reino que ende eran, en el cual acordó de tornar a la guerra de los moros que hobiera dejado por la guerra de Aragón e de Navarra, como la historia ha contado, por cuanto su mensajero Luis González de Luna, que estaba en Granada, le enviara decir que el Rey de Granada don Mahomad el Ezquierdo estaba muy áspero e duro en aquellas cosas que el Rey le enviara decir e demandar, e que non salía a cosa alguna de ello. E porque según el tiempo, que era ya en el mes de agosto, el Rey por su persona e con toda la gente de armas que tenía non podía buenamente ir al Andalucía, ordenó de enviar fronteros; e mandó que estoviese en la cibdad de Jaén e en su obispado por capitán don

Diego Gómez de Ribera, adelantado mayor de Andalucía, con quinientas lanzas e *(en blanco)* jinetes».

Al mismo tiempo era destacado en Écija y los lugares fronteros del arzobispado de Sevilla y obispado de Córdoba, con la misma dotación de lanzas y jinetes (también en blanco) Fernán Álvarez de Toledo, señor de Valdecorneja. En Jerez de la Frontera se situó al mariscal Pedro García de Herrera, con quinientas lanzas; y con otras tantas, en los lugares del obispado de Cartagena, al adelantado mayor del reino de Murcia, Alfonso Yáñez Fajardo, a quien por entonces se le hizo merced de la villa de Mula. «A cada uno de estos capitanes mandó el Rey dar sus cartas de creencia para las ciudades e villas e lugares de sus fronteras, que les diesen toda la gente de caballo e de pie que les demandasen, que fuesen con ellos para facer entradas en tierra de moros, e las otras cosas que entendiesen que cumplían a servicio del Rey. E mandóles que fuesen luego cada uno a su frontera» [1].

Alvar García cuenta luego (p. 241), en capítulo aparte, «la pelea que hobo el Adelantado mayor de la frontera, Capitán que era del Obispado de Jaén, con pieza de moros a caballo e a pie, cerca la vega de Granada, e cuáles caballeros fueron con él en ello.» Dice que «como este era buen caballero e mancebo de días, cobdiciaba de facer alguna cosa contra los moros, por servicio del Rey e por honra suya; e aunque non le era llegada toda la gente de armas que había de estar con él, con esos que le eran venidos, e con don Gonzalo de Stúñiga, obispo de Jaén, e Egas Venegas, señor de Luque, e Juan Rodríguez de Rojas, señor de Poza, hijo del mariscal Diego Fernández de Córdoba, e Payo de Ribera, hermano del adelantado, e García Sarmiento, que era capitán de la gente que el Rey mandó enviar a Diego Sarmiento, adelantado de Galicia, e con otros caballeros, e con los concejos de las cibdades e villas del obispado, ayuntó fasta setecientos o ochocientos de caballo e tres mil omes de pie».

Lo que sigue es el relato de la celada, tomado de la carta que vie-

[1] La misma distribución de fronteros trae la *Crónica de don Alvaro de Luna*, que luego ignora la victoria del adelantado, remitiendo a la Crónica real para todos los sucesos de aquel año no relacionados con el condestable. En mi edición, vol. II de la *Colección de crónicas españolas* (Madrid 1940), p. 119.

ne a continuación, y que Alvar García, como cronista oficial, debió tener a su alcance [1]. La carta de Diego de Ribera dice así [2]:

Señor: Vuestro adelantado Diego de Ribera, con la mayor reuerençia que puedo, beso vuestras manos e me encomiendo a vuestra merced. A la qual plega saber que como quier que gente alguna non es venida más de la que a vuestra merced escreuí, por no perder el tiempo busqué de mis parientes e amigos, en especial a Juan Rodrígues, fijo del mariscal, y a Egas, señor de Luque, e los conçejos destas çibdades y obispado, e con los que yo aquí tenía, que eran seteçientos roçines, poco más o menos, e tres mill peones.

E entendiendo, señor, que no abía cosa en que más seruicio vos pudiese fazer que en probar a desbaratar la casa de Granada, porque sy aquélla se desbaratase se perderían ende los más grandes del reyno, e sería causa para que lo vos cobrásedes más ayna, fuy a echar vna çelada a la çibdad, a cerca de Colomera. E enbié ochenta de a cauallo a correr la çibdad, los quales llegaron... e avn creo que menos de la cibdad; e no envié más porque les pareçiese que eran los de Alcalá la Real, los quales

[2] R. *en vuestra.* [3] H. *quier gente.* [4] R. *non me es.* [4] H. *que vuestra merced me escribe.* [5] A. *perder tiempo.* [6] H. *mariscal Egas e los concejos;* A. *Egas e los consejos.* [7] A. *ciudades del obispado.* — R. *çibdades y con.* [8] A. *que son 600;* Alv. *sctecientos o ochocientos;* Gal. *ochocientos;* H. *yten seteçientos.* [11] A. *nos;* R. *os.* [12] A. *porque sé que si aquello.* [13] A. *grandes homes.*— R. A. *los vos.* [14] R. *çibdad de granada.*— A. *Tolomera.* [15] R. A. *de caballo.* [16] A. *llegaron muy cerca della;* R. *llegaron bien çerca de la çibdad.* [17] H. *porque pareçiesen.* — R. *la gente de Alcalá.* — A. *cuales habían.*

---

[1] Del texto de Alvar García, más o menos resumido, procede el de la versión Galíndez, reimpresa en la *Biblioteca de Autores Españoles,* vol. LXVIII, p. 489.

[2] Las siglas de referencia de las variantes del aparato crítico representan: H., la *Crónica del Halconero,* que publico en el vol. VIII de mi *Colección de crónicas españolas;* R., la *Refundición del Halconero,* que publico en el vol. IX de la misma *Colección;* A., la *Abreviación del Halconero,* ms. 225 de la Biblioteca Universitaria de Santa Cruz de Valladolid; Alv., el texto de Alvar García de Santa María, impreso en la *Colección de documentos inéditos,* tomo C, p. 241; Gal., el texto de Galíndez citado en la nota anterior.

yo abía ya enviado otras dos vezes a probar sy podrían sacar al rebato la dicha casa de Granada.

E púseles a Garçi Vanegas e a Gonzalo, nieto del mariscal, en vna çelada, con ciento e veynte de a caballo, para que quando los moros viniesen en pos de los corredores ellos saliesen; e como viesen que los moros eran muchos se viniesen fuyendo con los otros corredores, porque los moros entendiesen que no avía otra çelada, e viniesen en pos dellos fasta la çelada onde yo estaba. E fízose asy, que ellos traxieron la casa de Granada en pos de sy, fasta mi çelada.

En la qual yo tenía ordenado dos esquadras, la vna para que fuesen luego a ellos, e sy se desbaratasen que seguiesen el alcanze; en la qual puse por capitán a Payo mi hermano. E el obispo de Jaén me rogó tanto que le dexase estar en aquella primera esquadra, por le conplazer, porque se vengase de sus enemigos e nuestros, estubieron ansy anbos.

En la otra esquadra que yo estaba, estaban Egas e Juan Rodrígues, fijo del mariscal, e Garçi Sarmiento, que está aquí por capitán del adelantado de Galiçia. Esta orden se puso a fin que fuese syenpre regida, e avnque la otra esquadra se derramase por seguir el alcançe, de lo qual suele recrecer yerros, especialmente quando lo ha poca gente con mucha, que la mía sienpre fuese ordenada, para esperar todo el trabajo que viniese.

E plogo a Nuestro Señor Dios de los traer ay, e por la graçia suya la casa de Granada fué desbaratada. E sy los de la primera esquadra no se acudiçiaran tanto, e los dexaran más llegar, tengo, señor, que ouiérades acabado lo más de vuestra guerra. Pero señor, murieron ende con todo esso fasta docientos cavalleros, entre los quales murieron algunos de los grandes. Y como quiera que me dizen los nonbres de pieça dellos, por los non saber

20 R. *puse.* — A. *Vanegas nieto del mariscal en;* R. *vanegas y a gonçalo nieto con.* 21 R. A. *de cauallo.* 22 H. *viniesen pos.* 23 H. *biesen sy eran.* — H. *beniesen con.*—R. *los corredores.* 25 R. *donde yo estaua.* 26 A. *ficieron ansí.*— A. *traxeron;* R. *truxeron.* 29 A. *si viesen desbaratarse.* 30 H. *Payo e el obispo.* 32 A. *y por le;* H. *por el.* 33 R. *y vuestros estouieron asy amos.* 34 R. *estaua egas.* 36 H. *orden a fin.* 37 R. *bien rregida.* 39 H. *an.* 41 H. *plogo.* — R. *traer y por.* 42 H. *casa suya fué.* 43 R. *allegar más.* 45 H. *metieron.*

çierto no lo quise escrebir a vuestra merced fasta lo saber de Luys Gonçáles de Luna, el qual creo que me los escribirá luego; e avn me escriue casi son más los caualleros que murieron [1].

Ca en verdad, señor, en tantas partes se derramaron los moros fuyendo por las sierras, que non puede onbre sauer certidunbre; por ende no vos escribí más, aunque muchos me lo dezían. E fueron ende presos pieça de moros, e tomados asaz caualleros; la quenta de los quales no escribo a vuestra merced, porque la gente desta tierra furtan de buena mente en tales logares como estos.

El tienpo a seydo breue después que se fizo, ca señor, esto acaeçió ayer, sábado, día de San Martín; e a tal ora fué la pelea que turó çerca de la noche el alcançe, e tornamos çerca de la media noche a Alcalá. Pero señor, con ome mío escribiré a vuestra merced más largo, el qual vos llevará los pendones que fueron tomados, avnque fasta agora no es cobrado sino vno.

E señor, el obispo de Jaén fizo como aquel que él es, e eso mesmo trabajó mucho en este fecho, ca todas las guías eran de Alcalá. E Juan Rodrígues, e Payo, e Juan de Merlo, el qual fué ferido en el rostro vn poco, e los otros caualleros que se açertaron, fezieron todo quanto podieron por vuestro seruicio. Parézeme, señor, que vuestra merced les debe mandar escrebir, e enbiarles las cartas por las paradas; ca sepa vuestra merced que, si

48 H. *magestad.* 49 A. *aun me escrevirá.* 50 A. *si son.* 53 A. *escribo más aunque muchos me lo dicen.* 54 A. *tomados caballos.* 60 A. *duró.* 61 A. *misma noche.* 66 H. *Payo e Merlo.* 69 H. *vuestra magestad.* — H. *debe de escrebir.* — R. A. *enbiarme.* 70 *vuestra magestad.*

1 Desde «Luna», el manuscrito de la *Refundición* hace redacción distinta, de este modo: «luna y en escriuiéndome lo faré saber a vuestra merced, y asy mismo los caualleros que allí fueron presos. Y con el mensajero que enbiare enbiaré a vuestra merced los pendones que fueron tomados, que fasta agora non he cobrado más de vno. El obispo de jahén y juan Rodríguez y payo y Juan de merlo, que fué ferido vn poco en el rrostro, y todos los otros caualleros fizieron todo lo que pudieron por vuestro seruiçio; vuestra merçed los deue mandar escreuir y enbiarme las cartas por las paradas, ca sepa vuestra merced que si a ellos no touiera yo me viera en asaz trabajo por rregir gentes de pueblos. Nuestro Señor acreciente vuestro rreal estado».

ellos non tuviera, yo me viera en asaz trabajo de regir gente de pueblos.

E, señor, Nuestro Señor Dios acreçiente vuestro real estado. Fecha a 12 de nobienbre de 1430.

Lo primero que cabe hacer con esta carta, y sobre las tres siguientes, es preguntarnos si estos documentos han existido en realidad, o si se trata de una invención de las crónicas del ciclo del Halconero. Creo en la existencia de la carta, y que todos los que lean atentamente a Pero Carrillo compartirán mi opinión. El argumento definitivo sería la aparición del original auténtico; pero la circunstancia de que haya sido aprovechado también por Alvar García, que trabajaba con independencia y con notable escrupulosidad, vale por una corroboración suficiente.

En cuanto al texto de la carta, sus variantes, que son en cierta manera otro argumento de ingenuidad, acreditan los caracteres particulares de cada versión: más fiel, en general, el *Halconero*, más personal la *Refundición*, más descuidada cuanto más tardía la *Abreviación* del manuscrito de Valladolid. La variante que este último hace en la fecha, es característica de sus numerosos errores cronológicos. El combate se produjo el día de la fiesta de San Martín, 11 de noviembre, como dice el texto de la carta y confirma Alvar García: «Esto acaesció el día de la fiesta de San Martín de noviembre, de este año que la historia fabla».

Son de positivo interés las variantes en el cómputo de los caballeros cristianos. Los *seiscientos* de la *Abreviación* será uno más entre sus deslices. Pero que Alvar García diga *setecientos u ochocientos* es importante, porque debemos relacionarlo con un pasaje de su relato que no tiene su equivalencia en el texto de la carta: aquél en que afirma que, entre los caballeros moros que murieron en la refriega, siete u ocho eran «de los cabeceras de algunas villas que vinieran entonces a librar con el rey de Granada». O Alvar García conoció un texto de la carta más completo que el conservado en el ciclo del *Halconero*, o alcanzó una información complementaria: acaso la del mensajero que

[71] A. *en gran trabajo;* H. *en trabajo.*—R. *por regir.*—R. *gentes.* [74] A. *doce días del mes de enero, año del Señor de 1430 años.*

anuncia el adelantado. Los *ochocientos* de Galíndez, en cambio, responden a la tendencia general a elevar las cifras de combatientes, típica de los historiadores tardíos.

El contenido de la carta nos ilustra sobre la técnica de la doble celada, uno de los perfeccionamientos del arte militar que se fraguaron en las luchas de la frontera granadina.

De las personas citadas en la carta, los arabistas deben retener el nombre de Luis González de Luna, al que hemos visto en Alvar García como mensajero de Juan II en Granada, y ahora, como buen conocedor de los granadinos, y de su idioma, escribe los nombres de los caballeros moros que murieron en la refriega [1]. Sobre el obispo de Jaén don Gonzalo de Zúñiga, que rige la diócesis de 1423 a 1456, valentísimo en sus reiteradas luchas con los granadinos, existe una leyenda que ha estudiado el maestro Menéndez Pidal [2], a propósito de un romance tenido como histórico. Lo es rigurosamente, además de bellísimo, el de *Álora la bien cercada*, que nos cuenta la muerte de nuestro adelantado Diego de Ribera. La crónica de Pero Carrillo nos dice cómo llegó a la corte la noticia de esta desgracia. El sábado 17 y domingo 18 de mayo de 1434 estaba el rey Juan II en Aguilafuente: «allí sopo cómo los moros avían ferido al adelantado Diego de Ribera, por la boca, de un viratón, en el castillo de Álora, estando combatiéndolo». Una semana después llegó la noticia de su muerte.

[1] «Un su escribano de cámara, que era de los veinte e cuatro caballeros regidores de Córdoba. Llamábanle Luis González de Luna, al cual acostumbraba el Rey enviar a Granada algunas veces, según que la historia en otros lugares habrá fecho mención». (Alvar García de Santa María, en *Colección de documentos inéditos*, tomo C, p. 206.)

[2] *Poesía popular y Romancero. III: «Ya se salen de Joén.»* (*Revista de Filología Española*, II, 1915, p. 105.)

II. — DEL CONDESTABLE DON ALVARO DE LUNA, AL REY DON JUAN II

(Campamento ante Archidona, 22 de mayo de 1431)

Carta conservada en las crónicas del ciclo de Pero Carrillo, capítulos LXXXI del *Halconero*, LXIII de la *Refundición* y XLIV de la *Abreviación*. El *Halconero* y la *Abreviación* la traen puntual; la *Refundición*, parafraseada.

Dos páginas y dos capítulos más atrás, el *Halconero* pone en antecedentes, refiriendo que el «viernes 11 días de mayo del dicho año partió el condestable don Alvaro de Luna. Este día entró el Rey don Johan en la çibdad de Córdoba. E el condestable partió este día en la tarde, e fuése a Castro del Río, donde estaua la gente. El qual llebaua buena gente, asy de cauallo como de pié». Enumera esa gente, con alguna discrepancia respecto al contenido de la carta, y luego dice: «El daño que fizo el condestable e todos los que yvan con él fué éste que se sigue, por esta carta que por él fué enviada al Rey don Jhoan; el qual estaua en Córdoba, rrecoxiendo la gente que estaba por venir, e faziendo acauar los pertrechos».

Lo mismo hace la *Abreviación*. Pero la *Refundición*, que aquí está más abreviada, lo dice de esta manera: «El Rey quedó en Córdoua rrecogiendo la gente que estaua por venir, e mandando acabar los pertrechos que eran nesçesarios de lleuar para la entrada que entendía fazer en tierra de moros. E antes que de Córdoua partiese, ouo vna carta del condestable, por la qual le enbió a dezir cómo él e aquellos caualleros que con él yuan auían entrado en tierra de moros». Y suprime la enumeración de los caballeros que acompañaban al condestable.

El texto impreso de Alvar García, la versión Galíndez de la *Crónica de Juan II* y la *Crónica de don Alvaro de Luna* hacen relaciones diferentes de esta entrada preliminar del Condestable en la vega de Granada. Ninguna de estas tres fuentes narrativas parece haber conocido la carta de don Álvaro, que dice así:

Ayer domingo, a 20 del presente, escribí a vuestra alteza cómo yo e estos caualleros, que por vuestro mandado conmigo son venidos en vuestro seruicio e avían entrado en tierra de moros, gracias a Dios éramos llegados a Archidona, a dos legoas de Antequera. E por no detener el mensajero no escribí al presente por menudo a vuestra merced la manera que Nuestro Señor Dios dió a vuestra gente, e lo que se avía fecho en la tierra de los moros.

Agora, señor, avnque oy no ha abido así espaçio mucho para poder auer asy largamente screbir, sepa vuestra merced que el miércoles seguiente después que de vuestra señoría me partise, asentó vuestro real a una legoa de Alcalá. E lo primero se acordó que el frayle que vuestra merced me envió que predicase, porque toda la gente se confesase e fuese como debían. Lo qual fizieron todos muy bien.

E otro día, juebes, todos muy alegres, avnque fazía grande fortuna de agoas, entraron vuestras gentes ordenadas, con acuerdo de todos estos caualleros, en esta manera: En la delantera, por corredores, el comendador mayor de Calatraba, e Alfonso de Córdoua, [fijo de] vuestro alcaide de los donzeles, e Pedro de Naruayz, vuestro alcaide de Antequera, con quinientos roçines. E después desto yva la vatalla en que yo yva, con fasta mil quinientos ombres de armas e quinientos ginetes; e dos escuadras más adelante con fasta mil de cauallo, en cada vna de las quales heran treçientos honbres de armas e quinientos a roçines, la vna dellas a la mano derecha e la otra a la esquierda.

E yvan conmigo, en mi vatalla, el conde de Medellín, y el alcaide Martín Fernández, y el adelantado Diego de Ribera, e don Enrique, e Jhoan de Sylba, e don Alfonso de Guzmán, y otros muchos caualleros, e Garçi Mendes de Sotomayor, e Alfonso de Montemayor, e Diego de Córdoua, e Alfonso Fajardo.

1 A. *Señor, ayer.* 3 A. *babían.* 4 A. *por gracia de.* 5-6 A. *escreví por.* 6 A. *alteza de.* 7 A. *Señor guió vuestras gentes.* 8 A. *de moros.* 9 A. *oy noche.* 9-10 A. *espacio para poder así.*—A. *alteza.* 11 A. *alteza.* 12 A. *partí se.* 13 A. *alteza envió.* 14 A. *todas las gentes se confesasen e fuesen.* 16 A. *E alegremente aunque fazía gran.* 19 R. *Calatrava e Martín fernandes.* 20 A. *de Antequera.* 22 A. *desta seguía.* 25 A. *e seiscientos de la guerra.* 30-31 A. *Mendes de So-*

E en vna esquadra çerca de mí yva don Jhoan mi hermano. En la vna destas dos esquadras, en la mano derecha, Fernand Alvarez de Toledo, señor de Valdecorneja, e Payo de Ribera, con la gente que truxo el adelantado su hermano, con çierta gente de cauallo que vino de çaga. En la otra esquadra yva Ruy Días, vuestro mayordomo mayor, e Fernán Lopes de Saldaña; e con los ginetes desta esquadra, don Jhoan de León, hijo del conde de Medellín; e quatro o çinco mill peones que ay vinieron, sin los del recuaje, yvan cerca de mi vatalla, a la mano derecha. E el recuaje yva a las espaldas de mi vatalla, el qual recuaje era muy grande.

E en la reguarda, después del recuaje, yva vuestro mariscal Diego Fernández, con quinientos ginetes; e con él Luys Vocanegra, fijo de miçer Giljo, e gente de don Alfonso de Aguillar, e Alvaro de Castillejo, con la gente de armas e mil peones con guarda del recuaje.

E asy en esta ordenança pasamos a la mano derecha del Puerto Lope, con vien áspera tierra, e llegamos a Ílora, vna villa vien fuerte e muy vien asentada, de quinientos vecinos, talando panes e viñas e guertas, que en este logar avía tantos e tales e tan fermosos como yo nunca vi. E en este día era vien çerca de la noche quando asentamos real, porque el tienpo nos fizo fuerte; e fué asentado el real vien çerca de la villa.

E asentado el real, el adelantado Diego de Ribera, e Payo de Ribera, e Fernán Lopes, e Juan Carrillo, fueron a sauer con los de la villa. E porque no se contentaron de la fabla, començaron a pelear con los de la villa, y entraron por vna parte de la villa, e pusiéronle fuego. E otro día, viernes, bien de mañana, fué la gente toda a cauallo; e porque avían quedado por talar muchos panes e viñas e huertas, detubímosnos vn rato de la mañana ençima de los cauallos, fasta que fueron talados. E fué puesto fuego a la otra parte de la villa, así que fueron quema-

tomayor e Diego. 33 A. *iba F.* 36 A. *de Ecija.* 37 A. *Días de Mendoza.* 38 A. *Ponce de León.* 39 R. *e fasta çinco.* 40-41 A. *vinieron cerca de mi fardage e iban cerca de mi batalla.* 45 A. *Gilio.* 46 A. *gente de Arcos.* 50 A. *quinientos o seiscientos;* R. *seysçientos.* 56 A. *a fablar a.* 58-59 A. *villa e pusiéronle.*

dos todos los arrabales de la villa, donde moraba la más gente della, e aquí fueron tomados algunos presioneros.

E en esta manera creçió niebla tan çerrada que no se podían ver vno a otro. Este día continuamos nuestro camino derechamente a la Vega de Granada, fasta la ver muy bien a ojo, e devisar el Alfambra, e el Albayçín, e el Corral. E posímonos en tal lugar que los de la çibdad vien podían ver las vatallas e la ordenança dellas. E los corredores fueron por la Vega adelante, fasta llegar los más dellos a una legoa de Granada; e algunos pasaron adelante, poniendo fuego a todos los lugares e casas que fallaron por la Vega.

E quemaron esse día pieça de logares, entre los quales se quemó una posada del Rey, la mejor e más rica que ellos tenían, fuera del Alfambra. Que tantos eran los fumos, que no se parecía cosa de la Vega.

E en tanto que andaban quemando los corredores, todavía en la dicha ordenança estubieron puestas las vatallas, por espaçio de quatro o çinco oras: donde se armaron más de dozientos caualleros. Entre los quales se armó don Alfonso de Guzmán, e el cauallero alemán que acá vino, e otros muchos buenos, ansy de la çibdad de Córdoba como de otros. E fueron tomados çiertos presioneros; que me dizen que son más que los que a mi notiçia vinieron, por quanto estos almogáuares e adalides desde la frontera los lleban hurtados.

E tomáranse muchos más, syno porque estaban todos alzados en la çibdad, por quanto fué avisado el Rey de Granada de mi entrada, por dos moros peones que se abían venido a vuestros rreynos, con vn caballero moro que se pasó acá, e se fueron desde el camino para Granada. Por lo qual envió mandar que todos se alçasen a las fortaleças; e por tal manera que pocos pareçieron, ansy por caminos como por logares. En otra manera, según la tierra que abemos follado, no podría ser syno que truxiéramos muchos presioneros e despojo.

65 A. *e que fueron.* 66 A. *Esta mañana recresció.* 75 H. *logar.* 76 A. *quemaron unas casas las mejores e más.* 80 A. *e estos estovieron puestas las dichas batallas.* 87 A. *de las fronteras.* 95 A. *podiera.*

E después que vi que el Rey de Granada ni caualleros algunos no salieron a pelear, e fuy çertificado por algunos presioneros e por algunos adalides cerca de la çibdad de Granada que en ninguna manera él no saldría a pelear conmigo, fué acordado por estos cavalleros e por mí que recogiésemos nuestros corredores e fuésemos a sentar real çerca de vna villa que dizen Táxara. E allí asentamos real.

Essa noche que ay asentamos real fué entrado el dicho lugar, e fué començado a quemar; e otras algunas aldeas que estaban desta parte fueron quemadas. E otro día partió dende la hueste en hordenança suso dicha, salbo que la regoarda se dió a don Jhoan mi hermano, e a Garçi Mendes, e los otros ginetes que con él yvan, e el recuaje fué delante de mi vatalla.

E estubieron ay las batallas fasta que se entró el logar e se acabó de quemar. E fueron talados muchos panes que ay abía; e no nos detubimos sobre la fortaleza porque teníamos otro dia de pasar vn paso de vn río malo, e porque no era tal que tomada se pudiese detener. E este día fueron quemados otros logares, entre los quales fué quemado vn logar que dezían El Salar, que era de doçientos vezinos. E todos los logares que fueron quemados verá vuestra merced por vn escrito que va yncluso en la presente.

E venimos a vn logar que dicen Loxa, muy grande villa e muy bien enfortalezada, e dizen que es vna de las tres mayores que ay en el reyno de Granada. Con mucho trabajo, ansí del camino, que era algún tanto áspero, como de vn paso de un río que enbié a tomar adelante; en el qual oviera algún tanto de trabajo, syno por la buena ordenança que en ello se tubo. Por tal manera que, a Dios graçias, ay no peligró persona alguna, ni vna bestia de toda la hueste; que tubimos ay el real çerca.

E yo me quisiera detener en este logar, e a probar a entrar la villa, e a talar los panes e viñas e guertas, salbo que acorda-

99 A. *que fueron tomados por algunos.* 101 A. *recogiesen los.* 102 A. *e que.* 102 A. *Tajora;* R. *Tajara.* 104 A. *noche fué el dicho lugar começado.* 106 A. *partió la hueste en la.* 107 A. *guarda.* 110 A. *allí.* 111 A. *fincaron.* 111 A. *allí.* 115 A. *Solar.* 120 A. *muy fortalecida.* 120 A. *tierras mayores.* 121 A. *en todo.* 126 A. *tubimos allí cerca.*

ron estos caualleros que no nos detubiésemos ay, porque comen-
çaba de aver falta de pan en la hueste. E sy començásemos a la
conuatir e no la continuásemos, era mengua.

E follamos e atalamos lo que podimos esta noche; y otro día, domingo de pascoa, partimos dende, e venimos a sentar real a otro logar de moros que dizen Archedona, vna villa muy fuerte, que es a dos legoas de Antequera. Començaron esta noche a talar los panes e huertas, e porque no se acabaron de quemar e talar, e por derribar vna torre de atalaya que fazía mucho daño a Antequera, porque la gente venía bien trabajada, detúbeme aquí oy lunes.

El qual día se atalaba todos los panes e viñas e huertas de la villa, e derribó la torre del atalaya, e vnos molinos e otros edificios. E mañana, martes, entiendo partir de aquí e asentar real cerca de Antequera, donde entiendo de despachar algunos conceguiles, ansy de a cauallo como de pie, que venieron seruir sin sueldo, porque venían a defender, e defender los logares donde morauan. E los otros que aquí quedaren se deternán con trauajo.

Suplico a vuestra merced que enbíe a mandar qué faga, que yo entiendo aquí atender respuesta de vuestra merced; la qual suplico a vuestra alteza sea la más açelerada que ser podiere.

Muy poderoso señor, al presente no alargo más, porque quando a Dios plega que yo sea con vuestra señoría le contaré bien largamente todos los fechos cómo son pasados, e cómo se an abidos todos los caualleros en vuestro seruicio.

Del vuestro real de Archidona, a 22 del presente. Vuestro humillde seruidor.

Tal es el escrito que desde ahora debemos incorporar al reducido catálogo de las obras literarias del famoso político y autor del *Libro de las virtuosas e claras mujeres.*

En vista de lo que sabemos por las otras fuentes, la carta resulta

130 H. *ansy.* 136 A. *huertas e no.* 140 A. *en el cual día se han talado.* 141 A. *e se.* 143-144 A. *algunas gentes.* 145 A. *a ganar su.* 146 H. *quedaron;* A. *se quedaren.* 149 A. *vuestra alteza.* 154 A. *han habido muy bien.* 156 A. *escribano mayor.*

demasiado discreta y reservada. Por lo pronto, silencia completamente cómo el condestable envió su desafío al rey de Granada, probablemente valiéndose de los moros que la carta dice que se escaparon de la hueste. La Crónica particular de don Alvaro [1] lo cuenta de este modo:

«El Condestable don Alvaro de Luna, que muy grand deseo avía de verse en el canpo con el rey e casa de Granada, enbió desde allí su enbaxada a Mahomad Abenaçar, rey de Granada, el qual se llamaba el Ezquierdo, por la qual le ynbiaba a dezir que pues él era venido allí tan çerca de su çiudad de Granada con alguna parte de la caballería del Rey de Castilla, su señor, que le pedía por merçed que él quisiese salir a verse con él en el canpo». Esperó un día la contestación, y al siguiente «ovo respuesta el Condestable del rey de Granada, en la enbaxada que enbiara, deziéndole que como quiera que por estonçes no saliesse a ver a él, e a sus caballeros, que él prestamente sería a tienpo en que los pudiese salir a ver, e fallarse con ellos».

Alvar García lo refiere así: «En tanto, envió una carta al rey de Granada, que llamaban Mahomad Abenazar, e de otra guisa le decían el Ezquierdo, por la cual le envió facer saber cómo él era en la Vega, bien cerca de donde él estaba, e que le pedía por merced que pues ende era llegado, que le ficiese tanta honra que le quisiese ver; e que le esperaría en aquel lugar donde estaba aquel día e otro siguiente, e que gelo ternía en especial merced e gracia». Pero en este texto, el condestable se quedó inútilmente «esperando respuesta del rey de Granada, la qual nunca hobo». Esto es lo más verosímil, y por lo que tiene de desaire lo callaría el condestable.

La carta dice que «començaba de aver falta de pan en la hueste». La cosa debió ser mucho más grave de lo que aquí se insinúa, según precisa Alvar García. Pero es más vigorosa y diferente la explicación de la *Crónica del Condestable:* «Como toda la gente se quexase por mengua de las viandas, que no podían aver, espeçialmente cierto peonaje de Vizcaya e de las montañas, e començábanse a partir diziendo que non podían sostenerse sin viandas, el Condestable les dixo que se sostubiessen lo mejor que pudiesen, que presto serían reparados.

[1] En mi edición de la *Crónica de don Alvaro de Luna*, pp. 124 y 127.

E que si menester fuese, que él comería ocho días con ellos las yerbas, por lo que cunplía a seruiçio del Rey su señor e a bien de aquella tierra. Los capitanes de aquellos peones dixieron que no eran ellos bestias que avían de comer las yerbas, e que non estarían allí más; antes cometieron de se yr, llevando la gente que allí tenían. El Condestable mandó fazer justicia de algunos dellos, los quales mandó degollar».

A la carta de don Alvaro de Luna acompañaba una relación *De los logares que fueron quemados en tierra de moros*, capítulos LXXXII del *Halconero*, final de LXIII de la *Refundición* y XLV de la *Abreviación*. Una lista semejante sería la que el adelantado Diego de Ribera esperaba enviar al rey, cuando Luis González de Luna le hiciera la nómina de los caballeros moros que murieron en su celada. Otras listas análogas se encuentran en los cronistas de la guerra de Granada bajo los Reyes Católicos.

Como estas últimas, la relación de don Alvaro presenta muy duras dificultades para la reducción de los nombres de lugar. La toponimia histórica del reino de Granada espera todavía un buen estudio de conjunto. En el caso presente, las dificultades se agudizan porque cada una de las versiones hace lección diversa, y las tres parecen muy estragadas. He aquí la del *Halconero:*

«Los logares e aldeas que se quemaron en la Vega de Granada e los otros lugares por donde fué la hueste: El arrabal de la villa de Ylloria (quedó el castillo, que era muy fuerte, e non tal que sin grandes petrechos se podiese conbatir); el aldea de Bracuna; el aldea de Comares; y el aldea de los Fumos; y un castillo que se llama Alsula (?); Estridunar, que era del ynfante Abualmao; el aldea del alguazill del Rey, que es el Agralexal; el aldea de la Lucha (o Lacha); Ademuz el Chico; Ademuz el Grande; Ezixuela, donde estaua el alcáçar del Rey, que era la mejor e más rica casa que él tenía, después del Alfanbra, do fazía sus anaçeas; Ronda, que era donde estaua el alcáçar del Rey; Escuraja, que era otra aldea muy buena, donde estaua otro alcáçar del Rey; Varromín, que era otra aldea que era muy buena, que era del ynfante Abrahen Almahul; Asula la Chica; Ansula la Grande; Quaira, la aldea de la Reina vieja, que estaba açerca de la Alsula; el aldea de Aynsnal Abdon; Veno Alí; Chuchina; Xaux (o Xatix), que era de las Çisenis; el aldea de Albordón (o del Bor-

dón); Alxerja (o Altexerya); El Salar, que era vn muy buen lugar; Turara, villa de Causo; Hector (o Vector); Chinpron; Fronti, que era de la ynfanta Arnalmao; el aldea Gozar; Alicangad; Gualaf; Dalarichet; Corrillas; Torotes; Urtor; Tujara; Brana; Tres Agoas; Suir; Reyena; la casa de Monxill».

La lectura anterior está erizada, y mucho más para los no arabistas, de serias perplejidades. Por lo pronto, para muchos nombres se ofrece la duda de si son de persona o de lugar. Luego, los signos de puntuación deben resolver cuándo se trata de un nombre compuesto y cuándo de dos nombres distintos. Pero veamos el texto de la *Refundición*, que hace de esta manera:

«El arraual de la villa de Yllora; e el aldea de Tajara; e el aldea de Lomares; e el aldea de los Fumos; e el castillo de Abyla; e el aldea de Ystidomar, que era del ynfante Abenalmao; e el aldea de Agralejar, que era de Abençerraje, el alguazil del Rey; e el aldea de La Laca; Ademuz el Chico; Ademuz el Grande; e Çiguela, que era la mejor e más rrica casa quel rrey moro tenía fuera del alhanbra, donde fazía sus anazeas; e Escuraja, que era muy buen aldea· Barumin, que era otra aldea muy buena, que era del ynfante Abenalmao; Ansula la Chica e Ansula la Grande; Çoayra, aldea de la rreyna vieja; Ysnal Abdón; Benoali; Chuchina; Yauz; Bordonal; Tegijar; El Sala; Tarara; Chia; Profronti; Gozar; Alicargar; Gualaf; Brana; Tres Aguas; Luyr; Ricuala (o Rienala); casa de Mongel».

Este otro texto, si en parte ayuda a fijar el primero, lo complica por otra con sus variantes. Además, su relación es más corta y carece de algunos de los nombres del texto primero. Ténganse aquí por repetidas las observaciones anteriores.

En cuanto a la *Abreviación*, que siempre hace texto peor, en este pasaje va más cerca del *Halconero*.

Para facilitar a los arabistas el trabajo que quieran tomarse en la reducción geográfica de estos lugares asolados por la hueste del Condestable, será bueno poner en tres columnas paralelas una aproximación de las grafías que se dan en los tres textos del ciclo de Pero Carrillo. Algunos serán nombres propios o títulos de personas. Otros, acaso, nombres compuestos injustamente separados. Pero siempre será útil.

	Halconero.	*Refundición.*	*Abreviación.*
1.	Yllora, arrabal.	Yllora, arraual.	Illora, arrabal.
2.	Bracuna, aldea.	Tajara, aldea.	Brazona, aldea.
3.	Comares, aldea.	Lomares, aldea.	Los Mártiles, aldea.
4.	Los Fumos, aldea.	Los Fumos, aldea.	Los Umos, aldea.
5.	Alsula, castillo.	Abyla, castillo.	Abaila, castillo.
6.	Estidunar (Abenalmao).	Ystidomar, aldea.	Estidimar (Alenalmio).
7.	Agralexal, aldea.	Agralejar, aldea.	Algualijar (alguacil).
8.	La Lacha, aldea.	La Laca, aldea.	Lachan, aldea.
9.	Ademuz el Chico.	Ademuz el Chico.	Adamus el Chico.
10.	Ademux el Grande.	Ademuz el Grande.	Adamus el Grande.
11.	Ezixuela, alcázar.	Çiguela, casa real.	Afriguela, alcázar.
12.	Ronda, alcázar.	—	Roma, alcázar.
13.	Escuraja, aldea.	Escuruja, aldea.	Esturuja, aldea.
14.	Varromín, aldea.	Barumín, aldea.	(?)
15.	Asula la Chica.	Ansula la Chica.	Albibla la Chica.
16.	Asula la Grande.	Ansula la Grande.	Anizula la Gran.
17.	Quaira (o *que era*).	Çoayra (de la Reina).	Alconyra (de la Reina).
18.	Aynsnalabdón, aldea.	Ysnalabdon.	Aldeceyuzual.
19.	Venoali.	Benoali.	Beboalin.
20.	Chuchina.	Chuchina.	Chuchino.
21.	Xaux, Xatix.	Yauz.	Xami.
22.	Elbordon, aldea.	Bordonal.	Barvobal, aldea.
23.	Alxerja, Alteserya.	Tegijar.	Tejejar.
24.	El Salar, lugar.	El Sala.	El Solar.
25.	Turara.	Tarara.	Tarrara.
26.	Causo.	—	Ansa.
27.	Vector, Hector.	—	Hurtor.
28.	Chinpron.	Chia.	—
29.	Fronti (Arnalmao).	Profonti.	Frontin (Abenalmao).
30.	Gozar, aldea.	Gozar.	Gosar, aldea.
31.	Alicangad.	Alicargar.	Alicon Gran.
32.	Gualaf.	Gualaf.	Guadalfe.
33.	Dalarichet.	—	Dalaarchinde.
34.	Corrillas.	—	Torrellas.
35.	Torotes.	—	Tarretes.
36.	Urtor.	-	—
37.	Tujara.	—	—
38.	Brana.	Brana.	Erava.
39.	Tres Agoas.	Tres Aguas.	Tres Aguas.
40.	Suir.	Luyr.	Duxi.
41.	Reyena.	Ricuala.	Reina.
42.	Casa de Monxill.	Casa de Mongel.	Casa de Mogil.

En la crónica de Alvar García de Santa María, el itinerario de la expedición de don Alvaro de Luna se marca con los siguientes lugares citados: Alcalá la Real, Íllora, Alacha, Ecijuela, Roma, Ansola, Tajara, Loxa, Yalar y Archidona. Dice que fueron quemados algunos lugares, y veinte alquerías, en los contornos de Granada y a lo largo del Genil. La *Crónica de don Alvaro de Luna* pone de esta manera los nombres y el itinerario: Córdoba, Alhendín, Almorchón, Cayçena, Alcalá la Real, Cabeza de los Ginetes, Íllora, Alacha, Eçijuela, Roma, Ansola, Tájara, Xalar, Loja, Riofrío, Cantaral, Archidona, Antequera y Ecija. Entre Íllora y Alacha, cincuenta alquerías quemadas.

Un buen término de comparación para identificar los lugares de la lista anterior es la lista de las parroquias y lugares anejos que trae la bula de erección del arzobispado de Granada, que ya utilizó Simonet. En éste encontramos, por ejemplo: parroquia de Pinos, con sus anejos Abdón, Galafe, Alitahe, Huécar, Juccil, Buccor, Dara, Gedid y Caparacena. Parroquia de Ascorosa, con sus anejos Adamuz, Ademucejo, Daralgualcia, Dalbaga, Mitalazmar, Atrámula, Zoayra y Ansola. Parroquia de Santa Fe, con las alquerías de Purchil, Balaycena, Chauchina y la Torre de Roma. Parroquia de Íllora, con sus anejos Tocón y Obeyla. Parroquia de Loxa, con sus anejos Gűetor, Taxara y el Salar. Parroquia de Cogollos, con sus anejos Gűevejar, Galicasas, Nibal, Tojutor y Viten. Parroquia de La Malá, con sus anejos de Ascúzar, Agron y Quempe. Con otras menos interesantes para nuestro objeto.

Con todas las reservas del caso, propongo un primer avance de identificación de los lugares enumerados en las tres crónicas del ciclo del *Halconero* como los que arrasó la hueste del Condestable. De este modo: 1, Íllora; 2, Brácana; 3, Alomartes; 5, Obeilar, cortijo de Íllora; 6, Escoznar; 7, Gűevéjar (o Majalijar); 8, Láchar; 9 y 10, Daimuz, cortijo de Pinos Puente, cerca de Láchar; 11, Cijuela; 12, Torre de Roma; 13, Escúzar; 15 y 16, Ansola, cortijo de Pinos Puente; 17, Zujaira; 18, el Abdón, anejo de Pinos, según la bula citada; 19, Benalúa de las Villas (?); 20, Chauchina; 21, El Jau, cortijo de Santa Fe; 22, torre de Bordonal; 23, Alitaje (mejor que Ogijares o Tajarija, también posibles); 24, El Salar; 25, cortijo de Taura; 27, Huetor Tajar (o Huétor Vega); 29, Frontilín, cortijo de Escuzar (o los moli-

nos de Frontil, en Loja); 30, Gójar; 31, Ácula; 32, el Galafe de la bula; 33, Daragolefa, cortijo de Pinos Puente; 34, Torrecillas, cortijo de Íllora; 36, Búcor, cortijo de Pinos Puente; 37, Tejutor (?); 38, Briznar (?); 40, Saurí; 41, Jayena; 42, Monachil (?).

III. — DE RODRIGO MANRIQUE, COMENDADOR DE SEGURA, AL REY DON JUAN II

(Huéscar, 12 de noviembre de 1434)

Carta conservada en las tres crónicas del ciclo de Pero Carrillo, capítulos CLXIX del *Halconero,* XCII de la *Refundición* y LXVII de la *Abreviación,* con las variantes indicadas al pie de página.

El asunto de esta epístola, que considero la obra maestra en el género de las cartas de la frontera, es el asalto y conquista de la plaza de Huéscar, la más brillante de las empresas de juventud que acreditaron el valor y la pericia del futuro maestre de Santiago, llorado en las *Coplas* de su hijo Jorge Manrique.

El *Halconero* ensaya en el capítulo anterior un relato personal del suceso, basado en la carta del comendador. «El sábado que se contaron 6 días del mes de nobienbre, año del señor de 1434, por la graçia de Dios, se tomó Huéscar. E tomóla Rodrigo Manrrique, fijo del adelantado Pero Manrrique, comendador de Segura, en esta manera, por escala e por fuerça». Pese a la emoción que pone el halconero cronista, su relato resulta desmayado. Él mismo debió comprenderlo así, por lo que, sin miedo a la repetición, copia entera la «carta que envió Rodrigo Manrrique al señor Rey sobre la toma de Huéscar». Y al final de la copia añade por su cuenta: «Este Rodrigo Manrrique, quando fizo este onorable fecho, era de hedad de veynte y dos años». Por cierto que aquí se engaña, pues el maestre murió de setenta años el 11 de noviembre de 1476, de suerte que cumplió los veintiocho años el día que los moros salieron de Huéscar. Que el *Halconero* y los textos contemporáneos escriben casi siempre Huesca.

La *Refundición,* con buen acuerdo, suprime el capítulo prelimi-

nar y da entrada a la carta de este modo: «después que el Rey estouo algunos días en Castilnovo, partió para la villa de Madrid; e allí ovo vna carta de Rodrigo Manrrique, comendador de Segura, que dezía en esta manera». La *Abreviación* copia la carta sin epígrafe ni antecedente alguno.

Muy excelente y virtuoso señor: A vuestra señoría plega sauer que yo estando en la villa de Siles, pensando cómo podría fazer algo de lo que a vuestro seruicio cumpliese, en espeçial sobre aver esta villa de Huéscar, me llegó Lope de Vergara, escudero de mi hermano Diego Manrique, con vna carta de vuestro siervo e mi primo Juan Enrriques; por la qual me fazía saber que su deseo era de seruir a vuestra señoría como sienpre, e que le avían dicho çiertos adalides, en espeçial Ruy Días, el que vuestra señoría tornó cristiano, e Gonçalo Garçía e Sancho Gomes, adalides de Quesada, cómo esta villa entendían que se podía escalar, pero que era menester muy rezia gente para la cometer, aviendo conosçimiento de la mucha gente buena que de dentro estaua para la defender. Según, señor, adelante por el fecho paresçerá.

E finalmente, señor, desque ove resçebido su carta, con la qual Nuestro Señor saue el gozo que yo ove, no envargante los tratos que yo ante desto traya sobre este fecho mesmo, conosçiendo el gran seruicio que a vuestra señoría recreçerá, avnque a mí beniese qualquier peligro, lo puse luego por obra. E torné a enbiar a Lope de Vergara a Jhoan Enrriques, enviándole a besar las manos porque veniese.

El qual lo fizo así; pero veniendo en el camino, ovo de yr con mi tío Fernando Alvarez a prouar a Alicún. E desque yo vi que no venía, ove asaz enojo, pero pensé que sería bien de en-

1 A. *señor Rey;* R. *alto e muy poderoso príncipe Rey e señor: A vuestra alteza.* 4 A. R. *Huesca.* 6-7 R. *saber su.* 7 R. *siempre fué.* 9 A. *merced* 10 A. *en como.* 10 R. A. *podría.* 11 A. *men. para ello.* 12 A. *acometer* 12 A. *la gente de.* — R. *gente que de.* 13 R. *que adelante.* 17 R. *mesmo fecho.* 18 R. *desto se podría recreçer;* A. *recrescía.* 19 R. *peligro puse.* — A. *púselo.* — A. *en obra.* — A. *tornéle.* 20 A. *Vergara, enviándole.* 23 R. *Alicena;* A. *Licun.*

trar a correr esta villa, por les dar a entender que no tornaría a entrar tan ayna, porque ellos más seguros estubiesen; e avn por mirar la villa, no envargante que otras vezes la avía visto. De lo qual que entonze se fizo, ya vuestra señoría fué savidor.

E señor, como de esta entrada yo voluí, ablé luego con Jhoan Enrriques, el qual yo abía dexado quando yo partí para entrar, que llegaua esse mesmo día que yo partí. E acordamos que voluiesen luego çiertos escuderos míos e suyos a tentar por dónde podría mejor asentar el escala. Los quales partieron luego con Ruy Días para que les mostrase por dónde se avía de fazer. E llegaron, e estubieron pegados con los adarues fasta dos oras; e vieron el fecho en otra desposición que no lo fallamos después quando yo vine.

Venieron a mí e no me fallaron, por quanto yo hera partido para la çibdad de Húveda, a buscar gente. E como voluí, fablé con ellos, e dixiéronme que entendían que se podría fazer, por quanto no avía más de quatro velas e vn ome que rondaua. De lo qual puede vuestra señoría creer que yo ove muy singular plazer, pensando de lo fallar así; e enbié luego por Manuel de Venabides a vuestra corte, e escriuí luego a Garçi Mendes, el qual me enbió luego a su fijo Gomes de Sotomayor con veinte y cinco rozines e fasta çincuenta peones. El qual, con los suyos, se dispuso muy bien a todo aquello que al fecho pertenesçía.

E esomesmo, señor, vino el comendador de Veas con catorce roçines e fasta cien peones, e el alcaide de Yeste con veinte roçines e veinte peones; e de Alcaraz venieron Gonzalo Días de Bustamante, con diez roçines y fasta treinta peones, e con él Jhoan de Claramonte. E de Ubeda, Diego de la Cueba con ocho roçines, e Diego Lopes de San Martín, el qual vuestra señoría desterró para Fornos, con seis rocines; e Rodrigo de Pareja con quatro roçines, e Pero Sánchez de la Calancha con catorce roçi-

25 A. *la villa.* 30-31 A. *Enriques e acordamos.* 32 A. *suyos tentar.* 33 R. *se podría.* 35 R. *pecados.* 39 R. *Vbeda.* 46 A. *peones todos muy bien ataviados.* — A. *se dispuso con ellos a.* 49 R. A. Gal. *cincuenta peones.* — A. *todos muy bien ataviados.* 49 R. Gal. *50;* A. *60 peones.* 51 Gal. *30 rocines.* 51 Gal. *80 peones;* A. *50 homes de pie, todos muy bien armados.* 52 R. *Diego de la cuenta.* 54 R. *ocho.* 55 H. *Calanche.*

nes. E del Canpo de Montiel me vinieron diez roçines e sesenta peones. Vasta, señor, que por todos podían ser dozientos roçines e seysçientos peones.

E señor, esta gente junta, yo partí, miércoles que se contaron tres días del presente mes, e llegué a la villa viernes en la noche, a media noche poco más o menos. E descavalgué a media legoa, e Jhoan Enrriques demandóme para yr con las escalas setenta onbres darmas e doçientos peones; e ordenó la gente como entendía que cunplía al fecho. E yo, señor, dexé toda la otra gente a cauallo con Gomes de Sotomayor, e con el comendador de Veas, e con Aluaro de Madrid; e tomé conmigo a Manuel de Venabides e a Pedro de Prado, e fuy con Jhoan Enrriques a fazer sobir la gente.

E llegamos en ordenança fasta la caua, la qual es muy fonda. E llegados, fallamos las velas mudadas, e velando lo mejor que yo nunca vi, e dos rondas que cruzauan en el logar mesmo donde las escalas se abían de asentar. Tanto, señor, que el fecho estaua muy dudoso de se cometer; pero esforçándonos en Nuestro Señor, e en la muy buena ventura de vuestra real señoría, el fecho se començó en esta manera.

Juan Enrriques endereçó su escala, e Ruy Díaz, mostrándonos el entrada de la caba. E el escala fué puesta en pasando las rondas, las quales yvan ablando en su arávigo que si Dios les escapaua de aquella noche que no abrían reçelo nenguno; aviendo, señor, algún resabio, a mi entender, de nosotros. E señor, el escala se puso a rayz de vna vela, e suvieron luego Lope de Frías e Pedro de Curiel, escuderos de Jhoan Enrriques, a tener las escalas, según lo suelen acostunbrar. E luego, señor, subió Alvar Rodrígues de Córdoua, alcaide de Segura, vuestro vasallo, armado, e tras él Pero Sánchez de Fornos, esso mesmo vasallo de vuestra señoría, e Pedro de Beas.

56 H. *diez;* Gal. *veinte.* 60 R. *a Viesca viernes luego siguiente a media.* 61 R. *descaualgamos.* 62 A. *legua de la villa.* 62 A. *velas sesenta.* 64 R. *entendió.* 64 A. *dexo.* 66 A. *Veles.* 68 A. *las gentes.* 69 A. *buena ordenanza.* 71 R. *rondan.* 73 A. *señor, esforzándonos.* 74 A. *señor Dios.* 74 A. *la vuestra vuena.* 76 R. A. *endereçco luego.* 76 H. *a Ruy.* 78 R. *fablando.* 79 R. *auían.* 80 H. *avien tener.* 81 R. *luego de frías.* 83 A. *según suelen.* 86 H. *de blas.*

E antes que el alcaide acauase de suvir, lo sentió la vela, e echóle vn serón de piedras ençima. Pero con todo no cesó de subir. E a las vozes del velador, la çerca e los texados fué tomado por los moros; e sabrá vuestra señoría que de çiertos escuderos míos que subieron por el escala que, por vn agujero, dos moros que se estauan en la torre ferieron e mataron asaz dellos.

E avn fezieran mucho más daño si no fuera por el alcaide, que mató el uno dellos, e el otro saltó por vn texado. Pero, señor, allí quedaron luego muertos el Ceçiliano, hermano del alcaide, e Pero Sánches de Fornos, e Jhoan de León, e Garçía de Habuera, e Niculás e Furtuno, escuderos míos; e feridos, Jhoan de Ribera, e Per Alvarez de la Torre, e Juan de Quirós, e Lope de Vergara, e Fernando de Molina, e Juan de Treviño, e Rodrigo de Mendoça. Estos, señor, de tal manera, que los menos dellos podían apenas yr adelante.

E luego, señor, subió mi estandarte, que ya el trompeta el sexto avía seydo, e avn por su buen esfuerço tan osadamente tañía, que puso tan gran miedo a los moros. E tras mi estandarte, señor, subió mi tío Manuel de Venabides; e el alcaide de Yeste, que estaua arriba e avían peleado muy bien, e seguiólo él, avnque estaua él vien ferido, e otros de los que seguirlo podían. E fué peleando e ganando torres por la çerca, fasta que falló descendida para la puerta. E desçendió, e vídose en asaz trauajo en la quebrar; pero al fin él la abrió.

E entré yo por ella con la otra gente, e fuemos peleando por las calles fasta los meter en el alcáçar, e en çiertas torres que ellos tenían en el adarue. En la qual pelea fueron feridos esso mesmo gran parte de la gente, asy de nosotros como de los enemigos. E es verdad, señor, que dellos fueron muertos asta doze o quinze moros luego allí. E çertifico a vuestra señoría que todo aquel día, sábado, e toda la noche, jamás nunca çesó la

87 A. *alcaide subiese.* 92 R. *fuyeron.* 93 H. *mató e el otro saltó.* 97 R. Gal. *Albuhera.* 97 R. *Ortuño.* 99 R. *Tremiño.* 103 A. *trompeta había subido.* 106 H. R. *Yste.* 106 A. *había.* 106 A. *siguióle uno que había e estaba bien e otro.* 109 A. *gran trabajo.* 113 H. *feridos e esso mesmo feridos.* 114 R. A. *de gente.* 115 A. *enemigos. Certifico, señor, a vuestra señoría.*

pelea, ganándoles e minándoles las casas e faziendo varreras por las calles, lo qual ellos defendían muy bien.

E señor, otro día, domingo, luego en la mañana, fué aquí el Caueçaní con toda Baça e su foya, que podían ser fasta quinientos roçines, e peones no muchos aquel día. E llegáronse fasta las huertas, tan çerca del lugar, que podían bien ablar con los del castillo. E yo, señor, no tenía caudal de gente para lo resistir al canpo, que en la villa asaz que fazer avía. E los moros, reconoçiendo la poca gente, echaron vna escala por vna torre del adarbe de las que ellos tenían, e començaron subir de sus vallesteros gran pieça de gente. E otros vinieron [e] abrieron la vna puerta que tenían a par de su castillo, para que entrasen los caualleros que estauan allí llegados a la puerta.

E, señor, como yo vi la dispusición de cómo estaua el fecho, veyendo el grande trabajo que de allí nos podía venir, tomé conmigo fasta diez omes de armas e salí a pelear con ellos. E plugo a Nuestro Señor, e al buen esfuerço que desde allá vuestra señoría en nuestros coraçones pone, yo les tomé la puerta por fuerça e los encerré por las puertas del castillo. E de quarenta o çinquenta que eran, quedaron ay muertos fasta svete o ocho. E los caualleros, quando aquello vieron, desviáronse luego de allí algún tanto. E yo, señor, fuy de allí ferido de vn pasador que me pasó el guardabraço e el braço derecho de parte a parte.

E por otra parte, señor, envié a Aluaro de Madrid con algunos homes de armas, e fuéles ganando e minando de casa en casa, todavía peleando con ellos, fasta los meter en otra torre de las que ellos tenían en el adarue. E por la gran fuerça de la gente que allí cargaua, envié allí a Manuel de Venabides; e del trauajo que allí tomó él e Aluaro, e lo que allí padesçieron, non podría yo escreuir a vuestra señoría cuánto fué. Ca señor, el fumo sólo que ellos ponían por las minas para atajar era vastante

121 Gal. *Cabzani;* A. *Cabeçami;* R. *cabeçaui.* 124 R. *los;* A. *le.* 125 A. *en el campo.* 126 A. *por la.* 127 A. *de subir.* 128 R. *abrir.* 129 R. A. *en par.* 130 R. A. *pegados.* 132 R. *grant.* 135 A. *nosotros y en nuestros.* 138 R. *desde allí.* 140 A. *guardabrazo derecho.* 145 A. *grande fuerza que.* 147 A. *Alvaro de Luna (l) e de lo.* 148 A. *se podría escrevir.*

para matar mil homes, quanto más el gran conbate que asymesmo les davan.

E finalmente, señor, éste fué nuestro ofiçio todo el día domingo. Y en todo esto no venía ningún socorro, el qual nosotros avíamos bien necesario, según la dispusición en que la gente estaua, así de feridas como de gran cansançio. Pero señor, el vuestro capitán mayor, Fernand Alvares, veyendo el gran seruicio que a vuestra señoría se podía seguir, quisiera luego venir a me socorrer, saluo por el desconçierto que ovo en algunas señales que yo tenía conçertadas. Pero, señor, el juebes en la noche, antes que el fecho se fiziese, le avían dado vna carta mía, por la qual le enviaua declarar el fecho a que venía, e que no enbargante que yo no era çierto de lo acauar, le pedía por merced que enbiase alguna gente a Quesada, porque el sábado, en todo el día, sy el fecho pudiese acauar e mi mensajero llegase, que yo fuese socorrido.

E por esta manera aperçebí al vuestro adelantado de Caçorla, saluo que la carta del aperçeuimiento le fuese dada viernes en la noche; en la qual, señor, se contenía el fecho a que yva, e que el sábado en todo el día, si algo fuese, abría mensajero mío. E por esta misma manera escreuí a García de Cárdenas.

E señor, como yo entré en la villa, yo envié luego mis mensajeros. E porque no podía escrebir, ni estaua en razón dexar la pelea por la escriptura, envié una sortija mía al adelantado, e a Garçía de Cárdenas vna carapuça, en señal de creençia, para que viniesen; e enbié dezir al adelantado que enviase de Caçorla a Quesada, non sabiendo sy sería venida ally la gente de Fernand Aluarez que yo abía enviado demandar. Mas, señor, como aquel que no olbidaua las cosas que entiende que son conplideras al vuestro seruicio, avía ya enviado allí a su sobrino e mi primo Pedro de Quiñones.

El qual, como sopo el fecho, caualgó luego con sesenta omes darmas e cien peones, e jamás nunca paró fasta llegar aquí

154 R. *muy bien.* 157 A. R. *podría.* 160 A. *les había.* 160 R *enbiaua a.* 161 A. *todo el fecho.* 166 R. A. *fué.* 171 H. *podían.* 171 A. *de dexar.* 174 R. A. *desde C.* 175 H. *venido.* 177 A. *olvida.* 177 R. *que entendía que son;* A. *que son.* 178 R. *su primo e mío;* H. *su sobrino e a mi primo.*

a mí, el domingo a media noche, con muy gran agua. E a ese tienpo, señor, los moros tenían real en las huertas desta villa, e él entró con asaz peligro, asy en su benida, la qual nosotros avíamos bien neçesaria, como en su estada. E él fizo mucho en seruicio de vuestra señoría, tomando cargo de la vna de las minas e de çiertas torres del adarue; en las quales, peleando, le ferieron çiertos escuderos de los suyos. Pero él se conportó muy bien.

E el lunes siguiente, en amanesçiendo, llegó el adelantado de Caçorla con fasta cien roçines e çiertos peones, que arrebató por venir ayna. E syn duda, señor, él pasó mucho trabajo en andar toda aquella noche, por venir por mal camino. E luego como llegó, yo salí a él e le dixe çiertas cosas: la vna, que non entrase en la villa, pensando que él traya gente para poder estar en el canpo; e la otra, que con aquella gente que él traya, e con otra que le daría de la que conmigo estaua, fuese a tornarnos el agua que nos avían quitado los moros, non envargante, señor, que ay poços en la villa. Eso mismo, señor, que diese vista a los moros, porque entendiesen el socorro que me venía e porque no se me açercasen tanto como el día de antes.

E él, señor, púsolo por obra, como aquel que vuestro seruicio desea; conpliéndolo todo, estouo fuera, vien çerca de los moros, todo el día. E a la fin a él le convenió de entrar en la villa; e luego, a la ora, recresçió más cauallería de moros con mucho peonaje. E llegáronse los peones a souir por el escala que ellos tenían puesta; e subieron, señor, algunos dellos, con el más vastimento que ellos pudieron. Pero, señor, en la subida fueron pieça dellos muertos e feridos de nuestros vallesteros.

E otro día, martes, por la mañana, asy caualleros como peones de los moros se pusieron en las huertas, donde salían, cerca del logar. E acordamos, entre el adelantado e nosotros, que sería bien que saliese fuera, pues que le heran venidos esa noche otros

182 R. A *a este.* 184 R. *peligro de su persona e de los suyos en su venida.* 185 A. *necesitado la ayuda;* H. *necesario;* R. *neçesario.* 189 R. *bien e como cauallero.* 193 A. *e en venir.* 202 A. *puso luego;* A. *púsolo luego.* 203 H. *deseaba.* 203 A. *estuvo cerca.* 204 R. *conuinio;* A. *convino.* 205 H. *cresció.* 206 A. *llegáronse a sobir.* 211 H. *se pasaron en;* A. *subieron a.*

çien roçines de los suyos; que con Pedro de Quiñones e conmigo no quedasen saluo los honbres de armas que eran neçesarios para las minas. E toda la otra gente, asy mía como la suya de cauallo, salieron con él. E rogué a mi primo Jhoan Enrriques, que no envargante que estaua ferido en el braço derecho de vna saetada, e al comendador de Veas, que saliesen al canpo; e eso mesmo al alcaide de Segura, e avnque estaua ferido. E mi primo púsolo por la obra, faziéndosele poco la ferida, según su deseo de seruir a vuestra señoría.

E salió el adelantado, e otros muchos caualleros con él, e fuése a poner muy cerca de los caualleros moros; e sus peones, escaramuçando con los peones moros, firiéndose e matando muchos caualleros e omes de la vna parte e de la otra. Estuvieron así desde la mañana fasta ora de vísperas; e a ora de vísperas llegaron nuevas cómo venía Fernán Aluarez, e yo enviélo a dezir al adelantado. E él fuese llegando, e peleó con los moros, que era a mi entender el doblo de caualleros moros más que no él, e más que quatro tantos peones más que no los suyos.

Pero señor, asy me vala Dios, él los acometió como el que era, e los desvaró. E de cómo se siguió el alcançe, e de quántos murieron, yo creo vien que él escribe a vuestra señoría, porque lo pudo mejor ver que no yo, que estaua en la villa guardándola e defendiéndola. Pero vi que en esto asomauan sus vanderas de Fernand Aluarez, e salí a él e díxele sy quería entrar en la villa a posar, o qué es lo que quería fazer. E él me respondió que venía allí para defender el canpo, que se entendía de asentar en él, ca de la villa él fiaba que quien la avía tomado la defendería.

E asy lo fizo, y luego asentó su real fuera. E los moros, como vieron que se podría señorear el campo por Fernand Al-

215 H. *era.* 216 R. *como suya.* 217 R. A. *saliesen.* 220 H. *del;* A. *el.* 220 R. A. *aunque.* 221 R. A. *muy poco.* 225 A. *matándose.* 226 H. *cauallos.* 228 R. *llegáronme nueuas de;* A. *llegaron las nuevas de.* 230 R. *eran.* 230 R. *al.* 231 A. R. *e quatro.* 231 R. *que non los;* A. *más que los.* 232 R. *si.* 232 A. *quien el.* 233 R. A. *entendía.* 239 A. R. *él venía.* 239 R. A. *que entendía.* 240 A. *en el real que;* A. R. *la villa;* H. *la de la villa.* 242 R. *que luego.* 242 A. *real como los moros,*

varez e por los que allí estauan, vinieron luego otro día, miércoles, a fabla, e movieron sus partidos. Pero esse día no les fué acoxido ninguno; de lo qual Fernand Alvarez e el adelantado e yo e estos señores que aquí están nos repentimos por no auer salido al trato, viendo, según el vastimento e mucha gente que en el castillo estauan, el gran deseruicio que a vuestra señoría se podría recreçer por no auer salido al trato.

Mas otro día siguiente tornaron luego a la fabla. E en conclusión, veyendo estos señores ser conplidero su salida de ellos, como quiera que fuese, del castillo, asegurámosles las vidas, que se fuesen forros, syn nada de lo suyo, así armas como otra cosa cualquier mueble, e que sola vna ropa llevasen cada vno de los onbres, e las mugeres, cada dos. E este juebes en la noche fueron todos fuera, e nosotros apoderámosnos en la fortaleza.

E guardando, señor, fasta ser tomado este castillo, yo no quise escrebir a vuestra señoría, porque el que fuese llevase las nuevas a vuestra señoría de todo conplidamente. E sobre todas estas cosas, las quales yo no podría escrebir a vuestra merced tan largamente como pasaron, envío a vuestra señoría a Alfonso de Córdoua, criado mío; al qual, primeramente por lo que fizo en vuestro seruicio, e después por las nuebas que a Dios plogo que a vuestra señoría yo por él enviase notificar, suplico a vuestra alteça que le faga merced e que le dé fe e creençia de todas aquellas cosas que él, de parte mía, con vuestra real señoría fablará.

Otrosy, señor, a vuestra merced plega de mandar dar luego para aquí tales prouisiones que vuestra señoría sea seruido, asy de gente de armas como de peones, como de todas las otras cosas de que el portador a vuestra señoría relaçión fará. De lo que al presente a vuestra señoría demando, es que me faga merced del quinto que a vuestra señoría perteneçe; que, señor, sólo para las feridas e bestias muertas, e para otros travajos fartos, lo abré vien menester. Esto puede creer vuestra señoría.

246 R. A. *qual después.* 247 A. *ende estaban.*—R. A. *arrepentirnos.*—R. *porque no auíamos.* 248 A. R. *e la.* 249 R. A. *estaba.* 253 H. *e segurámosles;* A. *e les segurásemos.* 256 A. *dos ropas.* 257 A. *salidos fuera* 259 A. *lleuase a vuestra merçed las nuevas.* 264 R. A. *buenas nuevas.* 276 A. *habrán.*

Nuestro Señor plega de guardar e acreçentar vuestro real estado, e dar a mí graçia que de semejantes seruicios vuestra alteza de mí sea seruido. De la vuestra villa de Huéscar, a 12 días del presente mes, vuestro vmill seruidor, que vuestros pies e manos besa. — *Rodrigo Manrrique.*

La belleza literaria de esta carta se alaba por sí misma y no ha menester encarecimientos. Su valor documental es extraordinario. Tal vez no se haya hecho nunca un relato de tanta animación y puntualidad de las diversas incidencias, preparativos y desarrollo de la expugnación de una plaza granadina. En ella puede verse con qué contingentes tan exiguos se aseguraba del lado de los cristianos la defensa de la frontera, el espíritu de iniciativa y solidaridad entre los diversos caudillos, los medios ofensivos y defensivos de moros y cristianos.

Como detalles particularmente sugestivos, merecen destacarse la observación de lo que los veladores moros «iban fablando en su arábigo», cuando los cristianos estaban ya al pie de las murallas de Huéscar; y la sortija y caperuza que Rodrigo Manrique envía al adelantado de Cazorla, Rodrigo de Perea, y a García de Cárdenas, para que crean a sus mensajeros, cuando no estaba en razón dejar la pelea por la escritura.

Rodrigo Manrique vió premiada su hazaña del modo que nos cuenta más adelante el *Halconero*, capítulo CXCV, «De la merced que el Rey fizo a Rodrigo Manrrique, porque tomó a Huéscar». Que dice así:

«A veinte e tres de henero (de 1436), estando el Rey don Jhoan en Alcalá, fizo merced a Rodrigo Manrrique, comendador de Segura, fijo del adelantado Pero Manrrique, de trecientos vasallos solariegos en tierra de Alcaraz, e de veinte mil merauedís de juro de heredad, en remuneración de Huéscar, que la tomó a muy grande trauajo e peligro de su presona, e de quantos con él eran. Que la tomó a guisa de muy buen cauallero, e fizo señalado seruicio al Rey, por quanto fazían mucho daño e mal a los cristianos. E sin esto fizo otras cosas buenas después de tomada Huéscar».

278 R. *de dar.* 279 R. A. *huesca.*

La *Refundición* y la *Abreviación* repiten esta noticia, más resumidamente, en sus capítulos CXI y LXXXII. Las relaciones de Rodrigo Manrique y el rey don Juan no fueron luego tan buenas [1], y los muros de Alcaraz habían de ser testigos de otras empresas de nuestro personaje, en las que ya no debemos seguirle. La plaza de Huéscar fué recuperada por los moros, como ya vimos, en 1447, y no volvió a ser cristiana hasta la conquista de los Reyes Católicos.

La toma de Huéscar por Rodrigo Manrique no aparece recordada en *El Victorial*, ni en la *Crónica de don Alvaro de Luna*. El texto publicado de Alvar García se irrumpe en el mismo año 1434, sin alcanzar a este suceso. La *Crónica de Juan II* publicada por Galíndez de Carvajal, de la que desde la fecha indicada viene a ser fuente principal nuestro *Halconero*, cuenta el hecho parafraseando la carta; y termina de este modo:

«Allende la carta que todas estas cosas más largamente relataba, Rodrigo Manrique enbió al Rey un su criado llamado Alonso de Córdoba, el qual muy más largamente hiciese relación al Rey de todas las (cosas) que en la toma desta villa acaecieron; con el qual embió suplicar al Rey que embiase provisiones para aquella villa, e la gente de armas que era necesaria para la amparar e defender; y embió demandar que le hiciese merced del quinto que a Su Alteza pertenecía. El Rey le hizo merced de trecientos vasallos de tierra de Alcaraz, e de veinte mil maravedís de juro; e del quinto que le embió demandar hizo merced al que truxo las albricias de diez mil maravedís de por vida» [2].

El episodio de la sorpresa y conquista de Huéscar viene a tener un lindo desarrollo en el título XIII de los *Claros varones de Castilla* de Fernando del Pulgar [3], consagrado al maestre don Rodrigo Manrique, conde de Paredes: «omme de mediana estatura, bien pro-

[1] Además de las crónicas, véase la carta patente de Juan II contra Rodrigo Manrique, fechada en Soria, a 21 de octubre de 1447, que publicó el P. Luciano Serrano, en la interesantísima colección de documentos titulada *Los señores de Baena y Cabra y Juan II de Castilla (Bol. Acad. de la Historia,* LXXXVII, 1925, p. 494).

[2] En la Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXVIII, p. 517.

[3] Edición de J. Domínguez Bordona, en la serie de *Clásicos castellanos* Madrid 1923), pp. 97-102.

porcionado en la conpostura de sus mienbros», que tenía «los cabellos roxos e la nariz un poco larga». Ya «en los actos que fazía en su menor edad paresció ser inclinado al oficio de la cauallería. Tomó hábito e orden de Santiago, e fué comendador de Segura, que es cercana a la tierra de los moros: e estando por frontero en aquella su encomienda, fizo muchas entradas en la tierra de los moros, donde ouo fama de tan buen cauallero». Dotado de la virtud de la prudencia para conocer las cosas de la guerra, «así por su buena composición natural como por los muchos actos que fizo en el exercicio de las armas, asentó tan perfectamente en su ánimo el ábito de la fortaleza, que se deleitaua cuando le ocurría logar en que la deuiese exercitar».

Buena ocasión fué la nuestra. «Este cauallero osó acometer grandes fazañas: especialmente, escaló una noche la cibdad de Huesca, que es en el reino de Granada; e como quier que subiendo el escala los suyos fueron sentidos de los moros, e fueron algunos derribados del adarue, e feridos en la subida; pero el esfuerço deste capitán se imprimió a la ora tanto en los suyos, que pospuesta la vida e propuesta la gloria, subieron el muro peleando, e no fallescieron de sus fuerças defendiéndolo, aunque veyan los unos derramar su sangre, los otros caer de la cerca. E en esta manera matando de los moros e muriendo de los suyos, este capitán, ferido en el braço de una saeta, peleando entró en la cibdad e retroxo los moros fasta que los cercó en la fortaleza: e esperando el socorro que le farían los cristianos, no temió el socorro que venía a los moros».

«En aquella ora los suyos, vencidos de miedo, vista la multitud que sobre ellos venía por todas partes a socorrer los moros, e tardar el socorro que esperauan de los cristianos, le amonestaron que desanparase la cibdad, e no encomendase a la fortuna de una ora la vida suya, e de aquellas gentes, juntamente con la honrra ganada en su hedad pasada; e requeríanle que, pues tenía tienpo para se proueer, no esperase ora en que tomase el consejo necesario, e no el que agora tenía voluntario. Visto por este cauallero el temor que los suyos mostrauan, dixo él:

— No suele vencer la muchedunbre de los moros el esfuerço de los cristianos cuando son buenos, aunque no sean tantos: la buena fortuna del cauallero crece cresciendo su esfuerço: e si a estos moros que

vienen cunple socorrer a su infortunio, a nosotros conuiene permanecer en nuestra vitoria fasta la acabar o morir, porque si el miedo de los moros nos fiziese desanparar esta cibdad, ganada ya con tanta sangre, justa culpa nos pornían los cristianos por no auer esperado su socorro: e es mejor que sean ellos culpados por no venir, que nosotros por no esperar. De una cosa — dixo él —, sed ciertos: que entre tanto que Dios me diere vida, nunca el moro me porná miedo, porque tengo tal confiança en Dios e en vuestras fuerças, que no fallecerán peleando, veyendo vuestro capitán pelear».

«Este cauallero duró, e fizo durar a los suyos conbatiendo a los moros que tenía cercados, e resistiendo a los moros que le tenían cercado, por espacio de dos días, fasta que vino el socorro que esperaua, e ouo el fruto que suelen auer aquellos que permanescen en la virtud de la fortaleza. Ganada aquella cibdad, e dexado en ella por capitán a un su hermano llamado Gomes Manrrique, ganó otras fortalezas de la comarca; socorrió muchas vezes algunas cibdades e villas e capitanes cristianos en tienpo de estrema necesidad; e fizo tanta guerra en aquellas tierras, que en el reino de Granada el nonbre de Rodrigo Manrrique fué mucho tienpo a los moros grand terror».

Se ve que la información de Pulgar es un eco de las noticias contenidas en la carta de Rodrigo Manrique. Pero hay, a la vez, cosas nuevas. La principal de todas es la arenga, con el miedo de los cristianos y la amonestación para abandonar una empresa demasiado peligrosa. Pero nuestro gran cronista no las sabe por otras fuentes, ni siquiera por un relato distinto del mismo protagonista, que «fablaua muy bien, e deleitáuase en recontar los casos que le acaescían en las guerras». Siguiendo su ferviente inclinación, y una ilustre tradición historiográfica, Pulgar ha inventado el episodio y compuesto la arenga, según el método que nos dejó explicado y he tenido ocasión de comentar [1]. De donde resulta que la carta de la conquista de Huéscar añade a sus méritos intrínsecos el de ser fuente de este otro texto insigne.

[1] En el Estudio preliminar a la *Crónica de los Reyes Católicos* de Pulgar, vol. V de mi *Colección de crónicas españolas* (Madrid 1943), pp. LXIV-LXX.

IV. — DE FERNÁN ÁLVAREZ DE TOLEDO, SEÑOR DE VALDECORNEJA, AL REY DON JUAN II

(Cabeza de los Jinetes, 29 de mayo de 1435)

La cuarta de nuestras epístolas de la frontera granadina llega hasta nosotros conservada por los tres textos del ciclo de Pero Carrillo, capítulos CLXXXII del *Halconero*, CI de la *Refundición* y LXXVI de la *Abreviación*, que la traen con variantes de poca monta.

Como de costumbre, el *Halconero* nos pone en antecedentes de la empresa. «El Rey mandó a Fernand Alvarez, señor de Piedrahita, e al obispo de Jaén, don Gonzalo de Estúñiga, e al comendador mayor de Calatrava, don Juan Ramírez de Guzmán, e a otros muchos caualleros buenos que en su conpañía yvan, según que de suso se faze mençión, que entrasen a talar a la vega de Guadix. E mandó por semejante a Rodrigo de Perea, adelantado mayor de Caçorla, que se juntase con ellos a la vega de Granada. E plogo al Señor Dios de darles victoria contra los moros, que los estavan esperando, en esta manera seguiente. E fué scripto por verdad al señor Rey, por su carta del tenor seguiente».

La *Refundición* hace distinto el preámbulo de la carta: «Contado ha la Estoria cómo el Rey enbió por capitán mayor a la frontera de Jahén a Ferrand Aluares de Toledo, señor de Valdecorneja; e cómo fueron con él, por le aconpañar e por el devdo que con él tenían, Pedro de Quiñones e Juan de Padilla, sus primos, e Gonçalo de Gusmán, señor de Torija. E cómo estando allí en la frontera ganó de los moros a Benamaurel e a Bençalema, e sienpre en quanto allí en Jahén estouo ouo buena dicha contra los moros. E el Rey envióle mandar a él e a don Gonçalo de Stúñiga, obispo de Jahén, e a don Juan Ramírez de Gusmán, comendador mayor de Calatraua, e a Rodrigo de Perea, adelantado de Caçorla, que entrasen a talar la vega de Guadix. Los quales se juntaron e entraron a fazer la dicha tala, e plogo a Dios de les dar victoria contra los moros, que los estauan esperando. Segund Ferrand Aluares lo escriuió al Rey, por vna carta que su thenor es éste que se sigue».

La carta dice así:

Señor: Estos cavalleros, e yo con ellos, llegamos a la vega de Guadix, miércoles a 17 días de mayo, año del Señor de 1435 años; e asentóse el real a vna legoa de la çibdad. E este día, de fecha la tala e asentado el real, cavalgamos el obispo de Jaén e el comendador mayor e yo, e otros çiertos caualleros conmigo, con cuatrocientos onbres de armas e ginetes, para yr mirar e ver la dispusiçión de los panes que estauan en los logares donde se podiese fazer la tala, cerca de la çibdad, e eso mismo por mirar e entender qué gente era venida e estava en la çibdad, de la que avía de venir para defender la tala.

E como quier que llegamos por el camino real fasta las huertas de la çibdad, non paresçió más gente de docientos de cauallo e fasta tres mil peones, los quales caualleros se retraxieron de nosotros fasta se poner dentro en las huertas. E señor, según lo que después paresçió, creo que lo fizieron reçelando que les teníamos otro engaño, e a fin de nos asegurar para otro día nos saltear; porque en la çibdad estauan ya allegados todos quantos cavalleros avía en el reyno de Granada, e fasta cuarenta mil peones.

E veyendo que más gente no parescía ni avía salido a nosotros el día de antes, teniéndonos tan çerca de su çibdad, e por el tiempo de las talas aver de durar tanto, e porque la gente no travajase toda, acordamos estos cavalleros e yo de fazer cadaldía la tala con los peones e con seiescientos de a cauallo, teniendo atalayas e guardas, así a cauallo como a pie, puestas en tales logares que gente alguna non podiese salir ni venir de la çibdad ni de otra parte sin ser vistos con tienpo. E si neçesario fuese, la gente del real podiese socorrer con tienpo; la qual estaua todavía presta e los cauallos ensillados.

E el juebes siguiente di el cargo de la tala al conde de Cor-

2 A. *16 del mes.* 6 A. *40 homes.* 7 A. *donde mejor.* 9 A. *e de.* 12 A. *paresçía.* 17 A. *saltearon.* 18 A. *Granada.* 20 A. *que más.* 22 A. *para que.* 26 A. *salir de la ciudad.* 27 A. *otra parte.* 27 A. *para que fuesen vistos en.* 30 H. *atala.*

tes e a mi tío Ferrán Alvarez, con mi estandarte e con trecientos onbres de armas de mi casa, e trecientos ginetes que les di con Gonçalo Carrrillo, nieto del mariscal, e con Pero Núñez de Torres, e con Jhoan de Mendoça, e con Fernando de Sotomayor, yerno del adelantado de Alcalá. Con los quales yo, señor, fuí e les ordené dónde pusiesen las atalayas, e desde dónde talasen; poniendo la vatalla delante, e los peones que viniesen talando fazia el real. Lo qual sería fasta media legua del real, e a otra media de la çibdad.

E dexados allí, volví al real, por ver e acordar con estos caualleros algunas cosas conplideras a vuestro seruicio. E en tanto que la tala se fazía, salieron de la çibdad pieça de moros, e enpeçaron a cargar a la parte do estaua Gonçalo Carrillo, teniendo las guardas e atalayas con fasta çinquenta de a cavallo; e tanto cargaron sobre él, fasta venir bien çiento de a cauallo a echar las lanças do estaua. Por lo qual fué neçesario al conde e a Fernán Aluarez llegarse a do él estava; e desque los moros esto vieron enpeçaron a venir más.

E señor, por quanto yo tenía acordado de yr por mi persona a poner los taladores, e los dexar talando, e después voluer a ellos a los sacar, desque ove en el real proveydo lo neçesario, caualgamos para yr allá el obispo de Jaén e el comendador mayor e Jhoan de Padilla mi primo e yo, con fasta cuarenta cuerpos de honbres. E quedaron en el real el adelantado de Caçorla con la gente que traía, e Garçi Sanches de Aluarado, con la gente de Córdoba, e la gente del comendador e del obispo de Jaén e de Juan de Padilla mi primo, e de los otros cavalleros que comigo fueron aforrados, así para poner recabdo en la guarda del real como para talar los panes que çerca del real estauan.

E señor, quando llegamos do el conde e Ferrán Aluarez mi tío estauan, fallamos ya los moros muy llegados, porfiando de trabar escaramuzas, como quiera que luego partí las escaramuças;

33 A. *García.* 35 R. A. *alcaide.* 40 H. *dexadas.* 47 H. *do.* 53 A. *personas.* 54 H. *en real.* 59 R. *atalar.* 61 R. *Aluares.* 62 R. *y.* 62 A. *allegados.*

pero con todo eso los moros se llegaron tanto, que me paresçió desonesto voluernos sin los quitar de allí o pelear con ellos. E señor, recogida esta gente que allí estaua, e dado orden a cada vno en qué logar estubiesen, ordenando e apartando la gente, movimos para ellos al paso de los cavallos. E los moros desque así nos vieron yr, recoxiéronse todos los que allí paresçían, e fezieron rostro quanto a docientos pasos de nosotros.

E viendo que todavía yvamos adelante, moviéronse de allí, e retraxiéronse quanto a dos trechos de vallesta, e allí repararon otra vez. E desta manera, volviéndose e deteniéndose, fueron çerca de un quarto de legua; e llegados a vn collado, voluiéronse con ellos otros docientos de a cauallo, los quales todos serían fasta seiscientos de a cauallo, e allí volvieron en son de pelear.

E señor, avnque bien fué conosçido que con esfuerço de más gente se fazía, todavía acordamos de yr a ellos al trote de los cauallos. E ellos voluieron luego a la otra parte del collado, donde tenían toda su gente. Así, señor, que quando asomamos al collado paresçió al golpe delante de nosotros fasta mil setecientos de a cavallo, a buelta con aquellos que ante nos se yvan retrayendo, e cuarenta mil peones; veniendo fazia nosotros en tres tropeles, a buena ordenança, e nosotros yendo todavía al paso de los cavallos, según primero.

E ellos, señor, estubieron quedos, puestas las espaldas con su peonaje; e desque vimos que el logar era tan peligroso para cometer, así por estar cerca de su çibdad e entre sus huertas como por estar pegados con sus peones, estubimos quedos, esperando que saliesen a trauar con nosotros, por los tomar arredrados de allí. E ellos echaron adelante con sus vatallas fasta cien de a cavallo e asaz de vallesteros, por el camino real do yva mi estandarte, para que trauasen escaramuça, por nos desordenar; e otros tantos por la mano derecha, cerca de un otero que estaua pegado con nosotros, en el qual otero estaua el comendador mayor, que en la vatalla de la parte de la mano derecha

72 A. *tiros.* 81 A. R. *paresçieron a golpe delante.* 82 A. *600.*
88 A. *acometerlos.* 90 R. *Redrados.* 91 H. *allí.* 91 A. *de.* 95 R. *a.*
96 A. *derecha vènía.*

de la dicha vatalla venía. Los quales, señor, enpeçaron a echar muchas lanças e saetas, espeçialmente do estaua mi estandarte, cargando todavía muchos dellos; tanto, señor, que era asaz duro de sofrir a los que allí estauan, queriendo los caualleros e gente darmas que allí estauan cometer, e los conçegiles que estauan detrás vueltos los rostros a çaga para fuir.

E señor, en este trauajo estubimos vn rato, sufriendo lanças e piedras e saetas bien vna ora o más. E después, señor, veyendo que desta manera se seguía tan grande trauajo e peligro a los que ay estavan, salí por el costado de la vatalla para fazer recoger e apartar los conçegiles que tenían vueltos los rostros a çaga; los quales nunca pude fazer volber a la vatalla, antes paresçían que no me conosçían ni sabían quién era.

E yo, señor, después que vi que sin ellos se avía de fazer, dexé al conde de Cortes en las espaldas de la vatalla, el qual fasta allí siempre avía estado en la delantera, onde le ferieron e mataron vn cavallo, e fuí a do estaua mi estandarte e los caualleros vuestros servidores, e recogílos en la mejor orden que pude. E con la vos del apóstol Santiago movimos a ellos; los quales, con la ayuda de Nuestro Señor e de la vuestra buena ventura, aunque algún poco detubieron el pelear, pero al fin voluieron rostro e fueron vençidos, fasta los meter entre sus callejones, feriendo e matando en ellos.

E al tiempo que movió el estandarte e los que con él estávamos, movió el comendador mayor con la gente que estaba en la parte de la mano derecha de la vatalla, la qual estava bien delgada, que todos los más se retraían a çaga, por quanto eran gente conçegil. E fueron así feriendo e matando por la mesma vía, a ser recogidos otra vez en las huertas, por entre sus peones. E fizieron muestra de volver a pelear; e yo, señor, así como lo vi, recogidos comigo los que más çerca estauan, fize mouer mi estandarte otra vez a ellos; e por graçia de Nuestro Señor e

98 A. *unas.* 99 A. *cercando.* 99 R. *tantos.* 101 R. *ay estaua.* 105 A. *grant.* 113 R. *esos.* — A. *estos.* 118 R. A. *el rostro.* 120 R. A. *mi.* 122 A. *rezaga.* 125 H. *vez por la mesma vía.* 126 R. *vuelta.* 127 R. A. *recogí.* 128 H. *por.* 138 R. A. *de los que.* 139 A. R. *catar.*

del apóstol Santiago, e con la vuestra buena ventura, fueron otra vez vençidos e muertos muchos más que de la vez primera.

E señor, en esta pelea mataron el cavallo al obispo de Jaén; e quedó a pie con el espada en la mano, peleando e yendo adelante entre los moros fasta tanto que fueron vençidos. E a mi primo Juan de Padilla avíanle muerto vn cauallo, el qual creo que fué el primero que mataron desque la pelea se començó, e allí le ferieron otro de saetas e lanças; e yendo por socorrer al obispo, fué ferido de vna grande lançada por el muslo. E algunos desque lo vieron le dixieron que se retraxiese afuera, para tratar la ferida, por la sangre, que se le yva mucha; lo qual nunca quiso fazer, fasta tanto que por mucho fallesçimiento de sangre cayó del cavallo sin ningún sentido, tanto que todos los que lo vieron lo tovieron por muerto. E a este punto plogo a Dios que mi tío Fernand Alvarez, que todavía andava adelante peleando, se acaesçió ay; el qual con otros dos honbres de armas míos se puso adelante, e con asaz peligro fizo tanto, por gracia de Dios, que escusó de mayor peligro a Jhoan de Padilla.

E allí ferieron el cauallo a mi tío Fernand Alvarez por muchas partes, e a mi primo Pedro de Guzmán, fijo de Fernán Pérez, mataron dos cavallos, e a Tristán de Silva mataron vn cauallo. Señor, Diego de Benavides estovo todo aquel día comigo, faziendo tanto e con tan buen esfuerço que no se podría mejorar, asy peleando e ordenando e dando recabdo a lo que yo le encomendara, según el caso. Señor, a Gonçalo Carrillo mataron vn cavallo, el qual çertifico a vuestra merced, según este día fizo, e trauajos e peligros [a] que por vuestro seruicio se ha puesto, que vuestra alteça deve tener cargo para le fazer merced. E señor, a Pero Nuñes de Torres mataron dos cauallos, e a Fernán de Sotomayor vno.

E señor, a Rodrigo Aluarez de Montoya, escudero mío que llebaua el estandarte, mataron entre los moros. E el estandarte fué luego socorrido por Juan de Mendoça el de Jaén, e Pero

139 H. *le.* 140 R. A. *de la.* 147 R. *firieron.* 149 A. *Alvarez.* 151 R. A. *podía.* 154 A. *alteza.* 155 A. *vuestra merced.* 155 A. *puso.* 160 A. *mataronle.*

Çuelo, escudero mío, que lo tomó, e Jhoan de Flores de Salamanca, e otros escuderos míos.

Señor, desque los moros fueron vençidos, reçelando que como estauan entre sus callejones que cuando nos oviésemos de recojer querrían cargar sobre nos, porque la gente de los conçejos tenían perdidos los corazones, dudando avn en el vençimiento, envié pedir graçia a mi primo señor el comendador mayor que, en tanto que yo quedaua con la gente de armas enfrente de los moros, le pluguiese de yr a la çaga a los retener e mandar que ninguno no se fuese. E fízolo así, e tóuolos a poder de lançadas e a cuchilladas. E señor, que a vuestra merced quiera escrebir del esfuerço e buena ordenança que el comendador mayor ha tenido e tiene, así en esto como en todas las otras cosas, más paresçería lisonja que otra cosa. Vuestra merced saue quién es, e lo que suele fazer en los tales fechos. Basta que continuó aquéllo.

E señor, [de] los que con el dicho comendador venían en su guarda no se açertó allí sino Juan de Guzmán, fijo de Alfonso de Guzmán, comendador de la Puebla, e Sancho Pérez, e Juan de Guzmán, hijo de Pero Nuñes de Guzmán, e Gonçalo Fernándes, fijo del alcaide de los donzeles, e Alfonso de Valençuela, e Juan de Daça, e Fernando de Cárdenes, alcaide de Aguilar, que fué ferido de vna saeta por la pierna; e Pero Nuñes de Çanbrana fué ferido. E así a éstos como a los otros mataron e ferieron cauallos.

E faziendo por vuestro seruicio, señor, el vuestro seruidor Alfonso Gonçáles de León, andando faziendo escreuir las fazas de las tierras, en vn cavallo, desarmado, como oyó la voz vino a mí en su cauallo, e sólo en vna adarga. E estovo en todo el fecho, en el mayor peligro, fasta el vençimiento; e fué ferido de vn viratón en el adarga que le pasó a los pechos. El qual estuvo con asaz trauajo, con mucho deseo de servir a vuestra merced.

162 A. *Carrillo.* — R. *Cuello.* 162 A. *el de.* 164 H. *como.* 170 H. *reçebir.* 171 H. *tomólos.* 175 A. *bien sabe.* 179 H. *çercó.* 185 H. *este.* 187 R. *sufriendo grandes trabajos por vos seruir.* 188-189 R. *gentes en alarde.* 190 R. *con sola una adaraga.* 192 R. A. *adaraga.*

E señor, estando en esto, el adelantado de Caçorla, después que yo partí del real, avía salido a talar, a la mano derecha del real, algunos panes que ay avía. E Garçi Sánches de Alvarado eso mesmo, que partiendo del real fizo sacar el estandarte suyo e de Jhoan de Padilla, e de su guarda, salió a talar a la mano esquierda ciertos panes; e se puso a media legua de nosotros, a vista, reçelando que travaríamos pelea, e que desde allí podría socorrer si neçesario fuese, non envargante que yo ni los que comigo estauan non sabíamos nenguna cosa. E como los dichos adelantado e Garçi Sanches vieron los poluos de quando la pelea se volvió, el adelantado por su parte con su gente, e Garçi Sánchez con la suya e de mi primo Juan de Padilla, mouieron luego al trote fasta donde nosotros estávamos, e llegaron en vno por el otro cabo de la mano derecha.

E estando yo regiendo la gente, asomaron por vn otero, al costado de los olivares e huertas donde los moros estauan. Los quales llegaron a muy buen tienpo, segund el caso, ca se vieron en asaz trauajo. E luego trauaron pelea asaz resçia por aquella parte, en tal manera que murieron asaz de moros. E después tanto cargaron los moros sobre ellos, que los posieron en asaz trauajo; pero ellos todavía peleando con muy buen esfuerço, e matando e feriendo muchos de los moros, recogieron su gente lo mejor que pudieron.

E allí fué ferido el adelantado de Caçorla, por la pierna, de muchos golpes en las armas, e le mataron vn cavallo, e según lo que sope el adelantado lo fizo tanto bien que no podía ser mejor. Eso mesmo Garçi Sánches, lo qual vuestra merced ge lo deue tener en señalado seruicio e cargo; e le mataron dos cauallos, e fueron feridos asaz escuderos, así del adelantado como de Garçi Sánches, a los quales mataron asaz cauallos e ferieron. E señor, de los que ende ay estauan, allende de estos dichos, de la çibdad de Córdoua, vuestra merced deue tener mucho cargo.

E yo, señor, viendo que los moros estauan muy cargados en

196 H. *a algunos.* 197 H. *se.* 197 R. *los estandartes.* 200 A. *allí él nos.* 203 R. *rigiendo.* — A. *recogiendo.* 213 H. *asaz.* 215 A. *recogiéronse segund e mejor.* 221 R. *les.* 224 R. *ay estauan.* — A. *ende estaban.* 226 R. A. *veyendo.*

ellos, recogí mi gente e óveme de llegar vn poco fazia aquella parte de la mano derecha, a do ellos estavan, porque mejor podiesen salir, porque el logar era muy estrecho e avía larga vallestería. E desque allí fuí llegado, por graçia de Nuestro Señor, salimos muy bien. E desque fué noche, todos recogidos, nos voluimos para el real.

Señor, así por lo que aparesçió luego, como de lo que se sopo de los moros que después se tomaron, fueron muertos en la parte del obispo e del comendador e mía e [de] estos caualleros que ay nos acertamos, trecientos moros e más, e por la parte do estaua el adelantado e Garçi Sánches, fasta cien moros. Los quales todos fueron despojados e robados en el canpo.

Señor, todos los de mi parte que allí se hallaron cerca fueron los míos, e pocos escaparon dellos que no fueron feridos; e muertos, por graçia de Dios, ombres de nuestra parte non fueron salvo tres o cuatro. Soplico a vuestra alteza que se quiera acordar de estos caualleros e vasallos e seruidores vuestros que tanto fizieron por vuestro seruicio, ca sin duda ninguna creo que de muchos tiempos acá non se podían fallar tan señalados hombres, e que con tanto peligro de sus personas vençiesen a los enemigos.

E señor, porque vuestra alteza de todo aya más larga ynformasçión, envío a vuestra señoría a Gonçalo Carrillo, que a todo ello fué presente, porque vuestra merced más por estenso sepa el fecho en cómo pasó. E señor, detoue fasta aquí de no escreuir a vuestra merced fasta ser llegado aquí a la Caueça de los Ginetes, pensando que por el camino ser estrecho e la gente de los enemigos mucha, querrían prouar algo que a vuestra merced podiese escreuir con esto.

E señor, por señal del vençimiento de vuestros enemigos, envío a vuestra alteza tres pendones, que allí se tomaron los dos e el otro nunca pude saber quién lo tomó: creo que el que lo tomó lo faze a fin de lo llevar él mismo a vuestra señoría. E señor, los pendones según dizen son, el blanco de la caueçera de Guadix, e el otro de Marín, pariente del rey.

239 R. A. *açertaron.* 245 H. *e con* — R. *que con.* 250 H. *de todo.* 254 R. *escriviese.* 260 A. *Martín.*

E señor, asy por lo que sope de las lenguas que después se ovieron, como de algunos moros de Montefrío que venieron aquí a mí, me dixieron e çertificaron que en la pelea murieron e fueron feridos los caueçeras que Gonçalo Carrillo a vuestra merced dirá. E señor, por quanto yo avía dado cargo a Ruy Gonçales de Salamanca, e a Luys Gonçales de Bruna, e a Pero Gonçales de Trosillo, alcaide de Osuna, que asentasen el real de día e posiesen de noche las guardas e escuchas, yo les avía mandado que quedasen en el real a poner las guardas. E como sopieron de la pelea, recogieron consigo fasta setecientos de a cauallo de los que estavan en el real, e fezieron a mi alférez tomar la vandera e salir fuera del real; en tal manera, que estavan en gran guarda del real e de los herveros, que andavan fuera fazia la puerta de Guadix. Escríbolo a vuestra alteza porque de todos sepa lo que fizo cada vno, e cómo se ocuparon en vuestro seruicio.

Señor, en la manera que se touo en la tala fecha fasta aquí, por quanto vuestro seruidor Alfonso Gonçález de León lo escriue a vuestra alteza todo como pasó, çeso de escrebir; pero tanto çertifico a vuestra señoría que en lo que podimos que se fizo como cunple a vuestro seruicio.

E señor, porque en esto non se faze mençión de Tristán de Sylua, e se acaeció allí, la manera es ésta: yo envié por él con la carta de vuestra señoría, por lo enviar a Alcalá; e llegó a mí a Jaén dos días antes que partiese para la pelea. Yo, entendiendo que era vuestro seruicio, mandélo yr a la tala; e así mesmo envié a Pero Ximénes de Çanbrana que saliese a mí al camino, así mesmo para lo lleuar comigo. E ellos fiziéronlo con asaz trauajo e peligro, e seruieron a vuestra alteza: soplico a vuestra merced que les quiera perdonar el destierro que vuestra señoría les mandó fazer.

Señor, a vuestra merced plega de mandar socorrer de cauallos a estos servidores vuestros que los perdieron en la pelea. E señor, Dios acreçiente vuestra vida e real estado, a su seruicio.

De la Caueça de los Ginetes, a 29 de mayo.

266 R. *Gonçález.*—A. *Gonzáles de Buerna.* 267 H. *Osma.* 270 A. *seiscientos.* 277 H. *Gutiérrez.* 278 A. *cuanto.* 283 R. *mí dos.* 287 H. *fizieron...* 294 A. *28.*

El contenido de la carta anterior es conocido, porque a base de sus noticias, y apenas parafraseada, está hecho el capítulo segundo de 1435 de la *Crónica de Juan II* publicada por Galíndez de Carvajal. Lo calla el cronista donde debiera decirlo, como hace nuestro *Halconero;* pero casi al fin se le escapa, como inadvertidamente: «E por esta carta Fernán Alvarez embió suplicar al Rey».

En el capítulo anterior, la versión Galíndez refiere de qué modo Fernán Alvarez, señor de Valdecorneja, «que era capitán mayor en la frontera de Jaén», quiso escalar la villa de Huelma, fracasando en el intento. Allí se armó caballero Diego de Valera, entonces doncel del Rey. La villa fué tomada por don Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, el año siguiente de 1436.

En el capítulo que nos ocupa, la versión Galíndez cuenta cómo «dende a poco tiempo (del fracaso de Huelma) los dichos Fernán Alvarez y el obispo de Jaén y el conde de Cortes, e don Juan Ramírez de Guzmán, comendador mayor de Calatrava, e Rodrigo de Perea, adelantado de Cazorla, e Fernán Alvarez el Viejo, entraron en la vega de Guadix por hacer la tala, con hasta mil e quinientos de caballo, hombres de armas e ginetes, e seis mil peones». Esta es la única novedad de su texto; que salvo en un caso que es una mala lectura de copista, Osma por Osuna, en que coincide con el *Halconero*, suele ir más cerca de su *Abreviación*.

El texto de la carta nos explica con qué precauciones y qué riesgos se realizaba la operación de talar, cuando los sembrados estaban a punto de siega, en los últimos días de mayo, una zona fértil y bien cultivada, en este caso la vega de Guadix. Para ello se movilizaban, a las órdenes del caudillo de la frontera, las fuerzas que estaban en ella de guarnición, tanto la caballería pesada de los hombres de armas, cubiertos de armadura completa y montados a la brida, con los estribos largos, como la caballería ligera de armamento sumario y montada a la jineta, con los estribos cortos, que se cuenta por jinetes o rocines. Y a su lado y bajo su protección, las gentes de los concejos fronterizos, que eran las que quemaban y arrasaban sembrados y arboledas; pero cuyo valor combativo era mediocre, salvo cuando defendían sus villas y hogares.

Cada iniciativa de guerra tenía su contramedida, y de parte del enemigo se hacían concentraciones semejantes, para evitar o defender

la tala. El señor de Valdecorneja arrasaba la vega de Guadix mientras desde dentro de los muros de la antigua Acci espiaban sus movimientos la flor de la caballería de Granada y cuarenta mil peones. La celada que le prepararon, con la técnica que ya conocemos, estaba muy bien montada.

Como en los casos anteriores, un buen conocedor de la tierrra de los moros, y seguramente de su idioma, en este caso Alfonso González de León, es el encargado de anotar, para información de la corte, los nombres de las tierras arrasadas y de los enemigos vencidos. Como en las cartas anteriores también, las banderas ganadas a los moros son hurtadas por gentes que buscan merecer con ellas honores o mercedes. Y un mensajero personal del caudillo vuela a la corte, para ganar las albricias del vencimiento.

V. — DE FERNÁN PÉREZ DEL PULGAR, EL DE LAS HAZAÑAS, AL CONDE PEDRO NAVARRO

(El Salar, 6 de abril de 1509)

Digna compañera de las cartas de la frontera de Granada conservadas en las crónicas del ciclo del *Halconero*, comentario y colofón de su espíritu y de sus noticias, viene a ser otra epístola que acaso se imprimió ya en el siglo XVI, pero que podemos considerar como inédita, pues que no la han conocido ni aun los mismos biógrafos de su autor

Han pasado tres cuartos de siglo desde que el adelantado de Andalucía y el condestable de Castilla, el comendador de Segura y el señor de Valdecorneja, realizaban sus empresas en la frontera de Granada. Hace más de tres lustros que ya no hay reino moro, ni por lo tanto frontera. Pero el espíritu fronterizo, que mucho después tendrá ocasión de retoñar en la guerra de los moriscos, está muy vivo todavía.

Bien lo demuestra esta carta, escrita por Fernán Pérez del Pulgar, uno de los héroes más populares de la guerra de Granada, famoso principalmente por su empresa del Ave María. Está fechada en El

Salar, localidad de la región de Loja que ya vimos arrasada por don Alvaro de Luna, y que ahora es señorío y premio de las más gloriosas hazañas. Y está dirigida a otro de los hombres de guerra más famosos de todos los tiempos, el conde Pedro Navarro, que todavía luchaba por España.

Tampoco aquí poseemos el texto original. La carta de Fernán Pérez llega a nosotros en una copia contemporánea, o poco menos, de su redacción: en el manuscrito 12.672 de la Biblioteca Nacional, folios 252 a 256. Lleva el epígrafe siguiente: «Quando el conde don Pedro Navarro pasó [al] Africa [a la empresa de Orán], con el cardenal de España, Fernando del Pulgar le enbió esta carta». No se trata del cronista de los Reyes Católicos, con el que alguna vez ha sido confundido su casi homónimo *el de las hazañas*. Tanto el texto de la carta como su data y firma lo aclaran cumplidamente.

La carta de Fernán Pérez dice así:

Muy magnífico señor: A Roma yuan muchos más por ver a Tito Libio que por mirar la çibdad; e así todos devíamos de fazer, yr sólo a ver vuestra persona. E por çierto yo así fiziera en esta santa e buena jornada, si con mi soledad y hedad se acabara; porque según el afición tengo al seruicio de vuestra señoría, mejor paresçiera ylle a seruir que no escreuir.

Acá, señor, se reza de la guerra quel Rey nuestro señor manda fazer a los moros de Africa. Y claro paresçe que Dios le haze caudillo della, pues le concluyó la paz que deue tener con los reyes cristianos, sus parientes y vezinos, y le acarreó guerra justa, a que es obligado, en que se gana honrra en esta vida y gloria en la otra. A la qual sólo el enprender falta, que ella se siguirá con buen prinçipio.

Oy, ¿qué mejor bien pueden sus súbditos tener que guerra buena, en que entiendan y se exerçiten, y exerçiçio muy neçesario para atajar las guerras que nasçen en los reynos y crían los pueblos? Quanto más estando tanta parte de la jornada andada, conviene a saber, tener a España; porque los reyes que señorearon primero procuraron de la ganar. Que si Aníbal fizo guerra a los romanos, primero señoreó a España. Si Çipión pasó a Africa y çercó a Cartago, primero teniendo a España. Si Ponpeo de-

terminó de ser ditador de Roma, antes se apoderó de España. Conosçiendo la gente que en ella mora son tales, e de tantas fuerças y esfuerço, que otra ninguna nación les semejan en esto.

E nunca tales como oy. Porque entonçes sólos los ofiçiales de la guerra la vsauan: agora, todo género de gente la sabe. Y muy obedientes a su rey, diligentes a los mandamientos de su capitán, trabajadores y valientes varones en ella. Según paresçe en las prósperas guerras de Granada e Nápoles.

¿Qué falta, syno ponella en obra? Que Dios es aquel que guía todas las cosas, en espeçial las suyas propias, como ésta; quel tiempo, ministro e maestro dellas, muestra lo que se deue seguir. Çipión vn onbre fué, e syn corona y quanto menos quisierdes de estado; y con asaz quiebra enprendió de conquistar lo que ganó, que fué más de lo que pensó, que con solo echar Aníbal de Ytalia y avn con harto menos se contentara. Y en breue tienpo señoreó a Cartago, no teniendo los aparejos que dizen tener el cardenal para esta honrrada y próspera pasada que faze.

E la ocupación e diligençia que pone todas oras y en todos tienpos en ella. E como ése es su seruidor e amigo, que le ayuda en esta conquista. No sin causa quiso Dios fuese nasçido este arçobispo, a fin que su virtud se mostrase a los onbres en todas las cosas, así espirituales como tenporales; que jusgadas syn odio, yra ni afición, las ternemos más por diuinas que humanas.

E porque si de la bondad de su señoría fablamos antes, faltaría tienpo que della dezir, y avn porque por ventura aquélla contar faríamos menos de lo que es, no me detengo; y paso a suplicar a vuestra señoría, al tiempo que se fizieren nóminas de la gente que en buena ora han de pasar en Africa, no se le oluide de mandar buscar y poner en ellas los más adalides y onbres del canpo que se pudieren auer. En espeçial de aquellos que syguieron la guerra pasada deste reyno de Granada.

Porque éstos, como quier que los moros son astutos en la guerra y diligentes en ella, los que han sydo en los guerrerar los conosçen bien y saben armalles. Conosçen a qué tienpo y en qué lugar se ha de poner la guarda, do conviene el escucha, a dónde es neçesario el atalaya, a qué parte el escusaña, por dó

se fará el atajo más seguro e que más descubra. Conosçe el espía; sabrála ser.

Tiene conosçimiento de los poluos, sy son de gente de pie, y quál de cauallo o de ganado, y quál es toruellino. Y quál humo de carboneros y quál ahumada; y la diferençia que ay de almenara a la candela de los ganaderos. Tiene conosçimiento de los padrones en la tierra, y a qué parte los toma, y a qué mano los dexa. Sabe poner la çelada, y dó yrán los corredores, e çeuallos sy les es menester.

Tienen conosçimiento del rebato fechizo, y quál es verdadero. Dan avisos. Su pensar continuo es ardiles, engaños y guardarse de aquéllos. Saben tomar rastro, y conosçen de qué gente, y aquel seguir. Tentarán pasos e vados, e dañallos o adoballos según fuere menester.

Y guían la hueste. Buscan pastos y aguas para ella, y montañas o llanos para aposentallos. Conosçen la dispusición para asentar más seguro el real. Tentarán el de los enemigos. Yrán a buscar y traer lengua dellos, que es muy neçesaria.

Tienen continuo cuydado de mirar el canpo, de noche los oydos desçoluados, de día los ojos no çerrados. Porque así es: debaxo de la pestaña del atalaya está la guarda del pueblo, gente y hueste. Enxenplo en Alcalá la Real. Después de atajado y dado seguro, la gente de la çibdad salió a sus faziendas, al canpo. Diego de Linares, guarda escusaña, natural de allí, como se mejoró, viese entrar caualleros, y él, sin ser sentido dellos, en vna mata espessa se metiese, y de la pérdida de su pueblo se doliese, de inprouiso allí fizo ahumada. Y respondida por la torre del Arçediano, que allí está, salió el conde de Cabra, que era venido por guarda para coger los frutos del canpo: faziendo rostro a los enemigos, coje los amigos con sus ganados a la çibdad, syn cosa perder.

Y los moros, en tala de panes y heredades quebraron la saña de la guarda. Los quales, como lo quisiesen matar, *No lo matéys*, dixo el Rey. Por el qual preguntado porqué avía fecho tan loco atreuimiento, pues saluar no se podía de ser catiuo o muerto, respondió:

— Yo por bueno lo tengo, y más quiero padesçer — dixo —,

señor, que no digan a mis fijos los de mis vezinos: la flaqueza de tu padre fizo biuda a mi madre.

Oydo por el Rey, loóle su respuesta. E mandó fuese bien tratado, e lleuado para enxenplo de las guardas de su reyno. Donde estando pocos días, a ruegos e dineros del conde, le dió el Rey de Granada libertad.

E no menos bien vino a Archidona de los onbres del canpo; que como el maestre don Pedro Girón la toviese çercada, e neçesidad toviese de saber dónde y en qué estauan los moros de Loxa, Ronda e Málaga y aquella tierra, Pedro de Godoy, cauallero de su casa, tomó vn adalid con otros, e fué a entrar, do truxeron lengua cómo el Rey, con Granada, Guadix e Baça, recogía gente en Tájara para socorrer la villa. Sabido por el maestre, en breue juntó más las estanças a la muralla, y dió el conbate. Que fué causa la ganó, antes quel socorro llegase.

Pues de la puerta dentro, en lugar de frontera, toda su plática es guardalla, e lo que conbiene al ofiçio de guerra. Y a qué ora se çerrarán las puertas, y quanto antes la de la fortaleza; e las velas y rondas a qué ora yrán, y no a estança sabida, porque la suerte se la ha de dar echada después de las puertas çerradas. Y en ella estar para la entregar al atalaya o atalayas, que han de esperar a las velas, que vernán al sol puesto.

E quando se abriesen de noche, quién y a quién, y con qué recabdo, y por qué neçesidad. Y no reçebir con mala cara al requeridor, avnque venga a oras espessas, porque viene a dezir el recabdo que en la çerca ay.

La lonja del trato de la gente, en las torres y barreras, adarues y puertas, con sus lanças y espingardas y vallestas tirando a terreros. El aposentamiento de los artilleros, de noche con sus tiros, y de día mirallos, por guardallos de los daños, requiriendo a menudo las casas del artillería de día, y aquellas casas apartadas vnas de otras. E visitar la de los bastimentos.

Y las noches fermosas de claridad, a qué parte se pornán las escuchas, y en qué lugar los farones. Dó acudirá el sobresaliente. Quando el atajador saliere de pie, quién a reçebillo. E quando a paçer el ganado, quién a guardallo, y qué guarda yrá a cobrallo. A los rebatos, antes, dezía Luys de Pernía, yr a

buscar çient vezes al enemigo a su casa, que no vna quando viene desuiarme de la mía.

E por dó se espera correr los contrarios, armalles tiros a lugares e pasos. Que como el año primero de la toma de Alhama aquélla corriesen Mahomat Alatar y el Jebiz, con la gente de Loxa e Vélez, Antonio de Fonseca e Fernando de Vega, que la guarda del canpo con caualleros y peones aquel día tenían, y como acostunbrasen los moros correr tan ligero que con poco llegavan al barranco que es allí çerca de la puerta, estos cavalleros, conosçiendo las cosas del canpo, fizieron cárcavas en veredas seguidas. E como soltasen a su costunbre correr los moros, cayó en una vn cauallero, que por salualle resçibieron allí daño los suyos. E dende adelante tan sueltos ni juntos se llegauan a la çibdad. El cauallo del qual los peones, a pedaços, a la çibdad para comer truxeron.

E porque las cosas de guerra por escripto son como los Derechos, que ay más casos que vienen que no leyes vsadas, porque son tantos e tantas como vuestra señoría sabe, mejor las fazen onbres de frontera seyendo su vso, que no aquel que las ha de aprender. Que éstas, no oyendo, mas viendo e faziendo se saben.

Bien es verdad que de contar estas cosas más ligeras que de hazer son. Pero los que tenéys cargo de gente, a todo avéys de hazer rostro en oyllo; que puede ser, y muchas vezes se vee, el sinple dezir vna cosa, e buenas cosas, que de los que han visto aprouecha el consejo. Porque en la guerra ay grandes cosas y muy variadas, a muchos casos peligrosos obligadas: desposición del lugar, fortuna del tienpo, la ora, el sol contrario, muerte de vn onbre, flaqueza de otro. Caso semejante se atraviesa, que es causa ser vençidos los muchos que esperan ser vençedores.

En prueba de mi suplicación, presento el consejo que dió el viejo Ponçio Herenio en lo de las forcas cabdinas. Y el de Periocles, cuando dixo que discrición cobraua vengança quando dormía el enemigo. E no menos dezía nuestro vezino Alí Alatar el Viejo: quien sabe la guerra, enrriqueçe e biue en ella.

E avn costunbre era en Roma, quando vn cónsul yva a fazer guerra, se le dauan onbres sabidores della para la platicar e

guiar. Bien creo que su señoría reuerendísima lo terná proueydo, pues es para mostar y proueer a todos y no todos proueer a él, seyendo la ocupaçión de su ylustre persona toda ora en lo más neçesario, que es en guerrear los enemigos de la fe, e a aquéllos dalles ley.

E que no se le avrá oluidado con el deseo de la guerra lo primero que hizo Metello en la guerra de Jugurta, quando le fué entregada la hueste por Espurio Alvino; que estava, dize Valerio, manzillada de vida floxa e delicada. Do mandó lo supérfluo echar de su exército. Porque la soltura de la gente es tanta oy, que conviene rogar y al maço dar.

¡O quántos en quánta manera loan la guerra por el bien que della subçede, que syn ella no ay perpetua paz! Pues oyamos a Valerio Máximo lo que dezía Apio Claudio, que ser muy ocupado en ella valía y era más prouechoso al pueblo de Roma que ser en oçiosidad. No porque él no fuese gozoso con el estado de la paz, mas considerando que los muy poderosos reynos eran movidos a virtud por exerçiçio, y por holgar caydos en pereza. Y que la negoçiaçión de la guerra, que es de terrible nonbre, ha mantenido en estado bueno las costunbres de la çibdad; y el reposo, que ha dulçe e suave boz, la finchó de muchos e diversos viçios.

E Vegeçio, que dize que el duque de la hueste deue más desear tienpo de batalla que no de paz, por la neçesidad del exerçiçio, ca es conversaçión de virtud, asy como el holgar es causa de floxedad e de viçios. E *Arbol de Batallas,* quando dize es neçesario guerra, trayendo enxenplo dó se començó la primera. ¡E qué loores le da, y qué tales e quántas abtoridades trae! ¡E las graçias que deuen las gentes dar a los procuradores della!

En espeçial, agora ¿qué se esperaua en España, sy esta guerra no se atrauesara? Lo que acaesçió después que Çipión sojusgó a Cartago, y las guerras ovieron sobreseymiento: do se descubrió cantidad de robadores, quando el sueldo les fallesçió. Porque muchos, no sabiendo hallar morada, otros por no venir a menos de sus estados, otros por auérseles convertido en hábito el guerrear e mal fazer; asy por esta guerra de que se trata

todos los males e ladroniçios y saltear de caminos, que a la puerta están, çesarán con la pasada de Africa. Que por solo mercaduría se deue tratar, e ser buen caudal.

E tanbién porquel Rey que faze guerra en la casa ajena tiene sosiego e paz en la suya. Y España más que otra gente la quiere, de la qual se escriue que como en la guerra son bolliçiosos asy en la paz jamás çesan de ser escandalosos. Su salud, pues, es dalles con que su oçio no vaya a viçio: guerra, y de infiel, que en la guerrear se gana el amor de Dios y voluntad del pueblo. Y a gente de Africa, que de que veen cara no paran rostro.

Miénbrome, señor, quando esta pasada oygo, auer leydo aquella pregunta que Çipión fizo a los marineros al desenbarcar en Africa, cómo se llamaua vna peña que paresçía muy alta:

— Su nombre, señor, es Buen Acogimiento.

— Allí — dixo él — me plaze ser acogido.

El temor grande que fué en toda aquella tierra, dígalo Titu Libio. E diga este claro cardenal, sy Çipión dixo me plaze ser acogido:

— Yo, a puerto grande ser desenbarcado.

Y no syn causa quiso Dios se ganase, que dizen ser el mejor de la mar.

Y voluiendo a mi suplicaçión, sy se buscan, fallarse han de pie y de cauallo, avnque rotos, buenos almogáuares para roçamontes. E de gana yrán, pues van a guerra que ay más tardança que peligro.

De Salar, a seys de abril de mill e quinientos e nuebe años.

De vuestra señoría seruidor. — *Fernán Péres de Pulgar.*

La carta anterior es ciertamente de comienzos del siglo XVI, como demuestra la letra del manuscrito que la contiene [1]. Y es de Fernán Pérez del Pulgar, porque su estilo inconfundible nos es conocido, y con detalle, por su *Breve parte de las hazañas del excelente*

[1] He reproducido la primera y la última página de la carta en dos láminas del tomo V de mi *Colección de crónicas españolas*, ilustrando, negativamente, la biografía del cronista y secretario Fernando del Pulgar.

nombrado Gran Capitán, pieza muy singular de nuestra historiografía, verdadero puente entre la crónica puramente medieval y la historia renacentista. En ella se asocian los recuerdos personales del autor, sobre todo sus experiencias de la guerra de Granada, con alardes, a veces inoportunos, de su erudición clásica. Esta obra se escribió en 1526, y a instancias del Emperador según parece. Fué impresa en Sevilla, por Jacobo Cromberger, en 1527, y luego reimpresa por Martínez de la Rosa, como apéndice de su estudio *Hernán Pérez del Pulgar el de las hazañas* (Madrid 1834), y por Antonio Rodríguez Villa, en sus *Crónicas del Gran Capitán* [1].

Tenemos otro elemento de comparación en la carta de Fernán Pérez a don Antonio de la Cueva, hijo del duque de Alburquerque, con motivo de la rebelión de Málaga. Está fechada en El Salar, a 22 de septiembre de 1516, y fué publicada por Villa-Real [2].

La comparación con estos otros escritos de Ferrán Pérez convence muy pronto de que la carta anterior le pertenece también, con toda certeza. El estilo de nuestro hazañoso caballero es muy personal, de construcción forzada, de ritmo un poco tortuoso, sembrado de asonancias y de citas clásicas. Giros y expresiones se repiten, con identidad o con máxima semejanza, en el *Breve parte* y en una y otra carta; aunque la de Villa-Real procede de un texto muy estragado, con malas lecturas y puntuación poco feliz.

De todas suertes, la nuestra es mucho más bella. Las citas de erudición están mejor dosificadas, y entre Tito Livio y Valerio Máximo nos complace encontrar el *Arbol de las batallas* de Honorato Bonet, traducido por mosén Diego de Valera. Pero lo mejor de la carta es el conocimiento y elogio de los secretos de la guerra fronteriza, con sus deliciosas anécdotas ilustrativas.

Por otra parte, nuestra carta viene a resolver una duda de Martínez de la Rosa en su biografía de Fernán Pérez arriba citada. Es un pasaje en que cita del capítulo VIII del manuscrito *Historia de las proezas y hazañas del Gran Capitán* escrita por el capitán Francisco de Herrera, natural de Córdoba, esto que sigue y conviene recordar

[1] *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, tomo X (Madrid 1908).

[2] Francisco de Paula Villa-Real y Valdivia, *Hernán Pérez del Pulgar y las guerras de Granada;* segunda edición (Madrid 1892), pp. 224-226.

aquí: «En este tiempo, el arzobispo don Francisco Ximénez le pidió consejo al Gran Capitán cómo podría conquistar la ciudad de Orán, en Africa, porque quería apaciguar a los aragoneses y a los invidiosos de sus rentas con hacer aquella jornada. El Gran Capitán le dió la forma, y le envió a Pedro Navarro, conde de Oliveto, para que le dispusiese una buena armada; que en breve la dispuso y embarcó en ella catorce mil hombres». Esta es la ocasión en que se escribió la carta.

Martínez de la Rosa comenta: «Es cosa extraña que en un tiempo en que a todos los guerreros de Castilla les latía el corazón con el anhelo y ansia de ir a vengar en Africa la larga servidumbre de su patria; cuando en el mismo reino de Granada, y en la ciudad de Loja, y alguna vez bajo el calor y amparo del famoso Gonzalo de Córdoba, se apercibían los tercios que habían de llevar el pendón de la cruz a aquellas bárbaras regiones, Pulgar, aquel Pulgar que por tantos años había guerreado contra los infieles, corriendo cada día tras nuevos peligros y lauros, permaneciese tranquilo en su hogar, viendo ociosas y colgadas sus armas. Sea de esto lo que fuere, sólo sabré decir que he hallado un mero indicio de que tal vez pasó Pulgar en Africa, cuando al nacer el siglo décimosexto se trababa la larga lucha que había de costar tanta sangre; pero ni hay certeza del hecho, ni consta la menor circunstancia, ni menos cumpliera a su gloria andar a la rebusca de servicios livianos y dudosos, cuando la menor de sus proezas basta a inmortalizarla».

El indicio a que alude Martínez de la Rosa, y alega en nota, es una carta escrita a Carlos II por la ciudad de Granada, en 1694 y en favor de la casa del Salar, entre cuyos méritos se alega que Hernán Pérez del Pulgar, hijo del famoso guerrero, se había hallado en la toma de Mazalquivir (1505) y en las de Orán, Trípoli y Bujía (1509). «Si el hecho a que aquí se alude descansa en algún fundamento, y si efectivamente concurrió Hernán Pérez del Pulgar a las mencionadas expediciones de Africa, fué sin duda el padre y no el hijo, habiendo tal vez el Ayuntamiento de Granada confundido a entrambos, engañado por la igualdad del nombre. Hernán Pérez del Pulgar, *el de las hazañas*, se hallaba en el vigor de la edad cuando... pasó a proseguir las conquistas en Africa el conde Pedro Navarro; pero Hernán Pérez del Pulgar, hijo del famoso caudillo, no había nacido por aquella

época, puesto que sus padres no contrajeron matrimonio hasta la primavera de 1508».

Se desvanece la hipótesis de Martínez de la Rosa, y Fernán Pérez no aportó a la empresa de Orán otra cosa que los buenos consejos de nuestra carta; aunque podemos suponer que hubiera querido asistir personalmente: «Por cierto yo así fiziera en esta santa e buena jornada, si con mi soledad y hedad se acabara, porque según el afición tengo al seruicio de vuestra señoría, mejor paresciera ille a seruir que no escreuir».

Algo semejante dirá luego, en 1516, a don Antonio de la Cueva: «Si tuviera la edad y facultades que tenía cuando vos serví de alférez en el grande combate que al rey de Guadix hicisteis, el día que en su Zenete a los moros vencistes, luego fuera a servir a vuestra merced en esta jornada, que serviré con carta».

Pero la edad y soledad que alega Fernán Pérez en nuestra carta eran sólo relativas, y casi suenan a gentiles disculpas. En 1509 acababa de contraer, como hemos visto, su segundo matrimonio, y contaba cincuenta y siete años. Viudo, otra vez, en 1528, contrajo terceras nupcias a fines de 1529, de setenta y siete años cumplidos; y vino a morir el 12 de agosto de 1531.

JUAN DE MATA CARRIAZO.

IBN FARAŶ DE JAÉN Y SU «KITĀB AL-ḤADĀ'IQ»

LAS PRIMERAS ANTOLOGÍAS ARÁBIGOANDALUZAS

I

No se han dedicado estudios especiales de conjunto a la poesía árabe española anterior al siglo XI. Al emprender un trabajo sobre este tema hemos de tropezar, forzosamente, con las asperezas propias de toda labor en tierra nueva. La penuria bibliográfica es grande, aunque no nos falten del todo alusiones más o menos fugaces al asunto; y entre ellas son muy de señalar las aseveraciones de M. Henri Pérès en su documentadísimo libro *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle* [1]. M. Pérès expone sus conclusiones sobre la cultura hispanomusulmana anterior al siglo XI, al tratar de las relaciones culturales entre Oriente y Occidente, y su exposición, extractada, viene a decir así:

La cultura oriental influye poderosamente en la cultura andaluza. En España se estudia a los literatos orientales, considerados como maestros indiscutibles. Antes del siglo XI, en Córdoba se imita cuanto se hace en Bagdad. Los gobernadores de las provincias españolas son muy aficionados a las esclavas orientales, que contribuyeron a difundir el gusto por la literatura del ʿIrāq. Grande fué también la influencia que en este sentido ejercieron

[1] París, Maisonneuve, 1937. Véase AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 283-316. El extracto siguiente está tomado del cap. III, pp. 40-54.

el poeta Ziryāb, sus hijas, esclavas y discípulos. Los califas cordobeses atraen a literatos orientales, como Abū ʿAlī al-Qālī y Ṣāʿid al-Lugawī, que ejercieron la función de educadores de la sociedad y la mentalidad españolas.

No eran enteramente desconocidas en Oriente las producciones poéticas de los españoles, y algunos grandes maestros, como Abū Nuwās, Mutanabbī y Abū-l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, encontraban deleite oyendo recitar versos de poetas andaluces; pero, en suma, se encuentran en la Historia más rasgos de menosprecio o indiferencia del Oriente por el Occidente, que de admiración o estima. De esto tenían la culpa, en gran parte, los mismos españoles, que se reconocían paladinamente en un plano inferior. Adoptaban sobrenombres orientales y, cuando querían encomiar a un personaje, le aplicaban el nombre del personaje oriental que podía corresponderle. A esto llama M. Pérès el «espejismo oriental». Los poetas suspiraban por ir al ʿIrāq, donde veían el emporio de toda manifestación cultural. Además, los andaluces no tenían en mucha estima sus propias poesía y prosa, y no se cuidaban de coleccionar diwānes ni de componer antologías. Unicamente Ibn Faraŷ de Jaén (m. 366 = 976) trató de remediar esta falta, componiendo el *Kitāb al-Ḥadāʾiq*, inspirado en el *Kitāb al-Zahra* de Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī. Esta antología aparece como el primer ensayo, tímido todavía, de reacción contra el Oriente.

Pero en el siglo XI el cuadro cambia. Ya no caben en España mensajeros orientales de cultura y refinamiento, pues se encuentran aquí personajes de tanto valer como en el ʿIrāq, y la vida se desenvuelve en un ambiente de exquisita cortesía. Se reacciona contra el Oriente: el prefacio de Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī en su *Kitāb al-Badīʿ* es un verdadero manifiesto de nacionalismo literario, y algo semejante se puede decir del prólogo de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām. Ahora los poetas occidentales se ponen ya en parangón con los mejores de Bagdad. Se estudia a los poetas españoles; se recogen sus composiciones en antologías donde se proclama la superioridad del ingenio de los occidentales; se coleccionan los poemas en diwānes. Y la poesía española entra de lleno en la literatura árabe general.

Tal es la argumentación y los juicios emitidos por M. Pérès, perfectamente documentados, como suyos. Giran en torno al problema de la dependencia cultural de Occidente con respecto a Oriente. Esta dependencia nada tiene de extraordinaria, puesto que es consecuencia natural de la ligazón lingüística e ideológica entre ambos mundos, puestos en contacto desde el momento mismo de la invasión. Es, pues, lógico que la cultura oriental, con su larga historia, influyera decisivamente en su nueva dependencia andaluza, que adoptó como vehículo literario oficial la lengua árabe.

Hay también en la Historia pruebas contundentes de que en la corte cordobesa y en las provincias españolas se imitaba, antes del siglo XI, cuanto sucedía en el ᶜIrāq y se aceptaba todo signo de civilización o manifestación cultural que arribara a al-Andalus procedente de Oriente, aunque esto no fuera tan riguroso en determinados períodos. Pero en cuanto a la lenidad mostrada por los españoles en esta supeditación a la cultura oriental durante un lapso tan dilatado de su historia (siglos VIII al XI), a mi juicio puede paliarse no poco, por lo menos en lo que se refiere a la poesía; porque muy temprano, bastante antes del siglo XI, son ya apreciables los esfuerzos de algunos clarosandaluces para hacer resaltar los méritos de los hijos de al-Andalus, y para sacudirse el prejuicio de inferioridad, aceptado por la opinión ambiente, víctima, en general, del «espejismo oriental».

Es el emirato de ᶜAbd al-Raḥmān II (821-852) el que marca el arranque de las grandes aportaciones orientales, con la llegada de Ziryāb y con el aplauso a la escuela por él formada. Nuevos influjos de ultramar siguieron llegando bajo los emiratos de Muḥammad (852-886) y ᶜAbd Allāh (888-912). La época de este último emir, interesantísima desde todos los puntos de vista, lo es también desde el poético. Se produce una floración frondosísima de literatos, muchos de ellos interesantes. No menos de ochenta nombres de poetas se nos han conservado, y han llegado a nosotros, en fragmentos, muestras de su poesía; número extraordinario que no se igualará en adelante quizá hasta la época de Almanzor. En este período de tremendas convulsiones políticas internas, los cabecillas rebeldes contra el emir

— Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ en Sevilla; Daysam b. Isḥāq en Murcia y Lorca; ʿUbayd Allāh b. al-Šāliya en los montes de Jaén — procuran crearse en torno a sus cortes provincianas un coro de poetas, nacionales o extranjeros, a los que atraen a veces a peso de oro, y que en pago les dedican sus elogios, enardecen a sus huestes, insultan al enemigo, o desbastan su rudeza, como Qamar la cantora en la corte de Sevilla.

Toda esta profusión de poetas produce un impetuoso movimiento literario, consecuente, claro está, con la influencia oriental bajo la cual se habían formado y de la que los españoles ni podrán ni tratarán de desgajarse. Siempre hubo un gran respeto y admiración por las composiciones poéticas orientales. Las *muʿallaqāt* anteislámicas, las extremas ingeniosidades de los *modernos*, o la equilibrada poesía de al-Mutanabbī, habían de causar enorme impresión en un individuo de lengua árabe, porque esas composiciones eran, a sus ojos, magistrales. Que esta profusión de ingenios nacidos en Oriente diera lugar al «mito oriental», es también explicable, hasta el punto que el vulgo, y aun el vulgo letrado, hubiera adquirido la creencia de que con el Oriente era imposible competir, que todo lo que allí se producía era excelente, y que cayeran prosternados, como ante un ídolo, «cuando un cuervo graznaba en Siria o una mosca susurraba en el ʿIrāq».

Las primeras manifestaciones poéticas de los andaluces podrán tener o no valor literario; pero su mérito, pues mérito sí tienen, no puede desconocerse porque hayan estado supeditados a la poesía oriental. Sostener lo contrario sería cosa parecida a querer reprochar, por ejemplo, a nuestros poetas renacentistas el caudal humanístico que traían consigo. Aquel mérito fué comprendido por algunos hombres de letras españoles, que clamaron indignados ante la cerrada indiferencia por las obras de sus compatriotas, y emprendieron la tarea de reflejar en libros su espíritu de reacción contra la avasalladora imposición del «mito oriental».

Este fermento literario cuajó bajo los califas de Córdoba, pues éstos, enemigos natos de los ʿabbāsíes de Bagdad, fueron indudablemente los que actuaron como elemento catalizador para

precipitar el fenómeno. Precisamente en los inicios del Califato comenzaron a confeccionarse las primeras antologías poéticas, y con este hecho empezó a tomar cuerpo el nacionalismo literario.

Conocemos los prólogos del *Kitāb al-Badi'* y de la *Ḏajīra*, que son «verdaderos manifiestos de nacionalismo literario»; no conocemos, en cambio, los prólogos de estas primeras antologías — si es que los tenían —, ni tenemos clara idea de lo que se diría en ellos. Es más: las propias antologías se han perdido. Pero sí podemos suponer el espíritu que las informaba, a juzgar por la Introducción de una obra contemporánea a las primeras de ellas: *al-'Iqd al-farīd*. Ibn 'Abd Rabbi-hi introdujo en ese libro muchos de sus versos (hasta 1.350 de ellos), «con objeto de demostrar que el Magrib, a pesar de su lejanía y dificultad de comunicación con los centros de enseñanza árabes, también había sido agraciado con los dones de la poesía y de la prosa artística»; y el autor se detiene, en ocasiones, a comparar sus propios versos con los de los mejores poetas árabes orientales, escribiendo a menudo en el mismo metro y rima.

De una manera paralela, en esas primeras antologías se trataría de ensalzar a los poetas compatriotas, aunque todavía no como una réplica airada contra los orientales, pues éstos eran bien acogidos en al-Andalus y aun llamados de propio y remunerados con largueza; pero que el espíritu de rebeldía que animaba a estas obras fué adquiriendo un tono cada vez más violento, podemos suponerlo por cuanto Ibn Bassām nos informa de que ya Ibn Faraŷ de Jaén — a mediados del siglo X — «se indignaba» del menosprecio por sus compatriotas, y por ello publicó el *Libro de los Huertos*, en el que recogía los escritos de sus coetáneos [1].

[1] Cf. Prólogo de la *Ḏajira*, apud Pons Boigues: *Ensayo biobibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigoespañoles* (Madrid 1898), p. 211.

Antologías de tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III.

No fué, pues, este libro de Ibn Faraŷ «el primer ensayo, tímido todavía, de reacción contra el Oriente». Hubo otros anteriores, la mayoría de los cuales, desgraciadamente, se ha perdido. A continuación expongo, por orden cronológico, las obras de este tipo, compuestas hasta comienzos del siglo XI:

1. El sevillano ʿUṯmān b. Rabīʿa (m. 310 = 922) fué autor de un libro titulado *Ṭabaqāt fī šuʿarā' al-Andalus (= Clases de poetas de al-Andalus)* [1]. Es muy poco lo que sabemos de este autor, y no conocemos tampoco la obra, que parece haberse conservado en Fez. Pero podemos suponer cuál es su contenido conociendo la arquitectura general de estas *Ṭabaqāt:* una selección de poemas con un breve comentario crítico a cada uno de ellos. En la época de la muerte de su autor aún no se había proclamado el Califato, pero hacía ya diez años que ʿAbd al-Raḥmān III ostentaba el poder en Córdoba.

2. Abū Saʿīd ʿUṯmān b. Saʿīd al-Kinānī, natural de Jaén y habitante en Córdoba (m. 320 = 932), fué autor del libro titulado *Kitāb fī šuʿarā' al-Andalus (= Libro acerca de los poetas de al-Andalus).* Esta obra estaba también construída al modo de las *Ṭabaqāt,* es decir, ordenados los poetas por categorías o clases [2].

3. Muḥammad b. Hišām al-Marwānī (m. 340 = 951), eminente y fecundo poeta, descendiente directo de al-Ḥakam I, compiló un libro sobre *Ajbār al-šuʿarā' bi al-Andalus (= Noticias de los poetas de al-Andalus)* [3]. Tampoco sabemos nada concreto de su contenido; sin embargo, no se trata ya de unas *Ṭabaqāt,* pues su propio título *(Ajbār)* parece indicarnos que constituye una obra de carácter histórico, en la que irían, acompañando a los poemas, algunas anécdotas y noticias biográficas de sus autores.

1 Cf. Pons Boigues, *Ensayo,* p. 50.
2 Cf. Pons Boigues, *Ensayo,* p. 51.
3 Pons Boigues, *Ensayo,* p. 61.

4. Por algunas citas de al-Ḍabbī [1] sabemos que un Aḥmad b. Hišām al-Marwānī fué autor de un *Libro sobre los poetas (fī al-šuᶜarā')*. El nombre de este autor se corresponde con el de un hermano del mencionado anteriormente, biografiado por al-Ḍabbī (nº 475).

5. Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd al-Raᶜūf (m. 343 = 954) fué autor de un completísimo tratado *sobre los poetas de al-Andalus* [2], en el que, según Ibn al-Faraḍī, se apuró el asunto hasta el último extremo.

Antologías de tiempos de al-Ḥakam II.

Todas las antologías o tratados poéticos citados encajan, como se ve, en la época de ᶜAbd al-Raḥmān III. Entramos ahora en la de su hijo al Ḥakam II, el gran bibliófilo y mecenas a quien tanto debe la cultura hispanomusulmana.

Del examen de las biografías de los antólogos aludidos se deduce que, hasta aquí, los autores escriben sus libros por iniciativa propia, obedeciendo, cuando más, a vagas sugestiones oficiales. No sucede lo mismo en la época de al-Ḥakam II: ahora ya la composición de antologías o la ordenación de dīwānes se hace por iniciativa del monarca. De todo libro importante de esta época consta expresamente que su autor «lo compuso para al-Mustanṣir», frase en que no debe verse una mera dedicatoria del autor al mecenas o al bibliófilo, sino la evidencia de que fué el ilustre Califa quien dió la orden expresa de emprender la obra [3]. Ahora bien, si esta serie de trabajos supone un continua-

[1] Ḍabbī, *Bugya* (ed. Codera y Ribera, Madrid 1885), nºs 589, 1.072 y 1.268. También aparece citado este poeta en Maqqarī, *Analectes*, II, p. 389.

[2] Pons Boigues, *Ensayo*, p. 62.

[3] Efectivamente, este celo cultural del califa omeya queda corroborado por las declaraciones de al-Jušanī en su libro sobre los *Jueces de Córdoba* (ed. y traducción Ribera, Madrid 1914), pp. 3-4: «Cuando el príncipe [al-Ḥakam al Mustanṣir] (cuya vida guarde Dios) concibió el hermoso proyecto y maduró su plan... [de fomentar] el aprendizaje de las ciencias y de excitar a que se estudiara la historia; se conociesen las genealogías de las familias; se pusieran por escrito las hazañas de las pasadas generaciones; se publicasen las excelencias y méritos de los antiguos

do esfuerzo de los españoles para librarse del «mito oriental», obsérvese la enorme deuda contraída por la cultura española con este monarca, que, aprovechando todos los recursos de su elevada dignidad, utilizando a veces incluso medios de coacción y repartiendo entre la gente de letras pródigos estipendios extraídos de su patrimonio, propulsó con acusado ímpetu el ritmo de la publicación de libros exponentes de la cultura patria.

No estaría de más observar aquí que el príncipe cordobés poseía una sólida formación científica y literaria y conocía perfectamente las obras poéticas de los árabes, todo lo cual le había hecho adquirir un refinado espíritu literario, que se traducía en un desbordado afán por obtener cuantas obras bellas veían la luz. Ciertamente no debían pecar de pedestres las poesías de los andaluces, cuando merecieron la atención y el estímulo de un hombre de tan fina sensibilidad que de tal modo se desvivió por reunirlas y preservarlas del olvido, para legárselas a las generaciones sucesivas.

6. Siguiendo la enumeración de antologías, viene ahora la de ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Muġīṯ (898 – 963), autor del *Kitāb fī aśᶜār al-julafā' min Banī Umayya (= Libro acerca de las poesías de los califas Omeyas)*. Bien conocido es el motivo de que se valió al-Ḥakam II para que se compusiera esta obra, como réplica a la del oriental al-Ṣūlī, sobre las poesías de los califas ᶜabbāsíes [1].

7. Muṭarrif b. ᶜĪsà al-Gassānī (m. 966-67), iliberitano que consagró sus esfuerzos a publicar las grandezas y glorias de su patria chica, dió a luz varios libros, entre ellos uno dedi-

'sin olvidar las noticias de las virtudes de los modernos); se renovase el recuerdo de lo que ya se iba olvidando (aunque fueran narraciones de cosas menudas que se tienen como de poca importancia), especialmente en lo que concierne a la capital de Andalucía (tanto respecto a los tiempos antiguos, como a los sucesos contemporáneos)... *los hombres [instruídos], excitados por el impulso que para ello recibieron del príncipe,* comenzaron a recoger las dispersas noticias que estaban expuestas a perderse, y pusieron por escrito todos los conocimientos más esenciales y las materias científicas que hasta entonces se habían descuidado. *A todos los que se dedicaron a semejante tarea, alcanzó la gratificación del príncipe (cuya vida Dios guarde)...*»

[1] Pons Boigues, *Ensayo*, p. 69.

cado a los poetas de su ciudad natal: *Kitāb fī šuᶜarā' Ilbīra (= Libro sobre los poetas de Elvira)*. Algunos de estos libros los compuso para al-Ḥakam II [1].

8. También, por orden de al-Ḥakam II, Isḥāq b. Salama al-Laytī (m. antes del siglo V de la héjira), compuso un libro sobre *Historias de al-Andalus*, en el que se recogían copiosos datos sobre los poetas andaluces [2].

9. En orden a la enumeración cronológica, mencionamos aquí el *Kitāb al-Ḥadā'iq (= Libro de los Huertos)*, de Ibn Faraŷ de Jaén (m. 976). A esta antología y a su autor se les dedica una mención especial en el presente trabajo.

Antologías de tiempos de Almanzor.

Gran protección gozaron también las letras andaluzas bajo el gobierno de Almanzor. No poseía éste una sensibilidad poética tan exquisita como al-Ḥakam II, pero supo rodearse de una corte de poetas y filólogos que se encargaban de examinar a cuantos pretendían ingresar en su círculo y rechazaban a los impostores, en un despliegue de celo agudo, estimulado por la rivalidad profesional.

Almanzor favoreció asimismo la publicación de tratados y antologías poéticas. En su tiempo se hicieron las siguientes:

10. Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad b. Abī-l-Ḥusayn fué poeta sobresaliente en la época de Almanzor. Compuso el libro *Kitāb fī al-tašbīhāt min ašᶜār ahl al-Andalus (= Libro sobre las metáforas en las poesías de los andaluces)* [3].

11. Refiérese que el visir poeta Ḥassān b. Mālik b. Abī ᶜAbda entró un día a presencia de Almanzor, el cual estaba tan embebido en la lectura de un libro del oriental Abī-l-Sarī Sahl b. Abī Gālib, que no prestó ninguna atención a su visitante. Salió éste de allí enojado, y como réplica al libro que le había robado

1 Pons Boigues, *Ensayo*, p. 73.

2 Pons Boigues, *Ensayo*, p. 100.

3 Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.194; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 118 (*Risāla*, de Ibn Ḥazm), donde se le llama ᶜAlī b. Muḥammad b. Abī-l-Ḥasan.

la atención de Almanzor, compuso otro con abundantes poesías, que tituló *Kitāb Rabīᶜa wa-ᶜUqayl*. En una semana lo tuvo terminado, caligrafiado primorosamente y adornado con figuras. Acto seguido lo presentó a Almanzor, quien quedó maravillado, hasta el punto que ya no lo apartó de su lado [1].

12. Al-Ḍabbī, en la biografía nº 759, hace mención de un libro de poesías titulado *Kitāb al-Ḥamām (= Libro de la paloma)*. No está claro quién fué su autor. Quizá haya que atribuirlo a Ziyādat Allāh b. ᶜAlī al-Ṭubnī, comensal de Almanzor y gran privado suyo. Algunas de sus poesías figuraban en dicho libro [2].

13. Es muy sabido que Ibn al-Faraḍī (m. 1013) escribió un libro poético, titulado *Kitāb fī aŷbār šuᶜarā' al-Andalus (= Libro sobre las noticias de los poetas de al-Andalus)*, que no se conserva [3].

14. Aslam b. Aḥmad b. Saᶜīd, biznieto de Aslam b. ᶜAbd al-ᶜAzīz (que fué qāḍī al-ŷamāᶜa de Córdoba en los días de ᶜAbd al-Raḥmān III), debió de vivir por la época de Almanzor. Fué poeta y compuso un libro *sobre las canciones de Ziryāb* [4].

15. Y finalmente mencionaremos el *Kitāb al-istiẓhār wa al-magāliba ᶜala man anḳara faḍā'il al-Ṣaqāliba*, obra de Ḥabīb el Eslavo, en la que recogía muchas poesías y anécdotas de los de su condición [5].

No he pretendido hacer una recopilación exhaustiva en la enumeración que antecede, y quizá pudieran encontrarse algunas obras más; pero las expuestas bastan para nuestro propósito,

[1] Ḍabbī, *Bugya*, nº 662; Maqqarī, *Analectes*, I, p. 285; II, pp. 21, 368-370.

[2] Sobre Ziyādat Allāh b. ᶜAlī al-Tamīmī al-Ṭubnī, Abū Muḍar, puede verse: Ḍabbī, *Bugya*, nº 759; Maqqarī, *Analectes*, I, p. 798; Ibn al-Ḫaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Cairo, 1319), I, p. 71, donde se le llama, erróneamente, Abū Bakr Ziyādat Allāh b. ᶜAlī b. Ḥasan al-Yamanī. Ibn Ḥayyān lo elogia, apud *Ḏajīra* (ed. Cairo 1361 = 1942), II, 22, 52-3.

[3] Pons Boigues, *Ensayo*, p. 105.

[4] Ḍabbī, *Bugya*, nºs 462 y 507.

[5] Pons Boigues, *Ensayo*, p. 114.

pues vemos que antes del siglo XI se habían compuesto por lo menos 15 antologías o tratados poéticos. Y aún habría que añadir obras como la *Historia* de ʿArīb b. Saʿd (m. hacia 370 = 980), que, a pesar de su carácter principalmente histórico, eran, en cierto modo, verdaderas antologías. En esta *Historia* — sabemos expresamente — había muchas poesías que fueron aprovechadas por Ibn Faraŷ de Jaén [1].

Pero aún hay más. Porque, a la par de las antologías — donde se recogía lo que, a juicio del antólogo, mejor caracterizaba a cada poeta —, los andaluces coleccionaban en dīwānes las poesías de los más ilustres de ellos. Sabemos que con los versos de Ibn ʿAbd Rabbihi (m. 940) se formó un voluminoso dīwān [2], y que se hizo otro tanto con los de Ibn Abī-l-Fatḥ (m. 949 = 50) [3]. Por lo que respecta a las poesías de Ibn Hāni' de Elvira (m. 362 = 972), su dīwān ha llegado hasta nosotros. Ḥabīb b. Aḥmad al-Šaṭaŷayrī, que vivió por la época de al-Ḥakam II y Almanzor, reunió en dīwān las poesías de Yaḥyà b. Ḥakam al-Gazāl [4]. Otro dīwān se formó con las poesías de ʿAbd al-Malik b. Idrīs al-Ŷazīrī, poeta de Almanzor [5]. Y aún debieron de existir muchos dīwānes más, cuya noticia no se nos ha conservado. Nos da derecho a suponerlo un pasaje de Ibn al-Faraḍī [6] donde nos da cuenta de que Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyà (380 = 990) fué uno de los principales literatos de la corte cordobesa, «y el número de maestros de quienes aprendió y copió, así en Oriente como en al-Andalus, asciende a 101». Y a continuación se nos dice que este Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyà escribió para al-Ḥakam II buen número de dīwānes (ألّف له عدّة دواوين). Es de suponer que algunos de esos dīwānes serían de

[1] Cf. Alarcón y A. González Palencia: *Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila» de Aben al-Abbar*, biogr. nº 2.461 (en *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid 1915).

[2] Pons Boigues, *Ensayo*, p. 57.

[3] Abū Muḥammad Qāsim b. Nuṣayr b. Raqqāṣ, llamado Ibn Abī-l-Fatḥ. Cf. Boigues, *Ensayo*, p. 59.

[4] Ḍabbī, *Bugya*, nº 674.

[5] Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.358.

[6] Biog. nº 1.348.

poetas españoles, de los que habría aprendido y a los que habría copiado. He aquí una prueba más de la diligencia que puso el claro príncipe cordobés en que tomasen impulso las letras españolas.

No fueron pocos, pues, los esfuerzos hechos por los españoles, antes del siglo XI, para liberarse del «espejismo oriental». No hubo ausencia de dīwānes ni antologías, y los andaluces podían estar perfectamente informados de los valores literarios que habían surgido entre ellos, y que rivalizaban, más o menos encubiertamente, con los más eximios orientales. Estos esfuerzos de rebeldía literaria contra Oriente son el producto de un movimiento que se deja entrever ya en la época del emir ᶜAbd Allāh; que cobra altura meridiana en la época del Califato; y que, estimulado desde el poder, desemboca en la espléndida pléyade literaria que brilló bajo el régimen ᶜāmirī, para enlazar ya, en espíritu — mediante el desastre de la dinastía —, con el prodigioso apogeo poético de los Taifas.

II

Vida y poesías de Ibn Faraŷ.

De la lista de antologías antes presentada, merece destacarse, como obra digna de más detenido análisis, el *Kitāb al-Ḥadā'iq*, que es sin duda la más importante de todas ellas. Su autor, Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Faraŷ al-Ŷayyānī, afincado en Córdoba, donde sobresalió marcadamente en la corte de al-Ḥakam II, fué asimismo uno de los mejores poetas árabes españoles del siglo X.

Muy poco sabemos de su vida. Pertenecía a una familia de literatos, pues sus hermanos Saᶜīd y ᶜAbd Allāh también eran poetas, aunque no rayaron a tanta altura. Por una anécdota que nos refiere Ibn Jāqān [1], podemos colegir que Ibn Faraŷ poseía

[1] *Maṭmaḥ* (ed. Cairo 1325), p. 89.

ingenio pronto y un carácter violento, altanero y libre, que tal vez le llevó a la prisión, pues el Califa, después de haberle distinguido en su corte, le hizo encarcelar *por un delito de que se le acusó*, y en la cárcel murió después de haber compuesto en ella muchas poesías que se hicieron famosas.

Se nos conservan 14 fragmentos poéticos de Aḥmad b. Faraŷ. Casi todos ellos son de los géneros erótico *(tagazzul)* y floral *(rawḍiyyāt, nawriyyāt)*. Entre los primeros destacan dos composiciones en las que el poeta proclama la castidad, como característica acusada de su temperamento amoroso. Uno de estos poemitas, que todo el mundo conoce, ha sido traducido por don Emilio García Gómez [1]. El otro dice así *(wāfir)*:

¿A cuál de los dos manifestaré mi gratitud,
a la visión nocturna de mi amada o al sueño que la produce?
Su imagen vino a mí y avivó mi esperanza,
pero fuí casto y no consumé mi deseo.
No hay culpa para el que peca en sueños,
y yo hasta en sueños me retengo en castidad, según mi costumbre [2].

La aparición en sueños de la imagen de la amada *(ṭayf, jayāl)* es tema muy usado por los poetas, que suelen expresar en sus versos la emoción que les producen estas apariciones nocturnas, donde pueden gozar de la visita de la amada sin temor al «guardián» o al «espía». Ibn Ḥazm de Córdoba presenta este asunto como uno de los casos de *contentamiento* o consuelo que puede experimentar el amante fiel. Dice: «Es motivo de contentamiento [para el amante] la aparición en sueños de la mujer amada y el saludo a su imagen. Esto sucede a causa del recuerdo que no se separa de su mente, o de una fidelidad que nunca muere, o de un pensamiento que no cesa. Cuando los ojos están

[1] En el *Elogio del Islam español*, de al-Šaqundī (Madrid-Granada 1934), p. 63, y en *El Libro de las Banderas de los Campeones (Kitāb rāyāt al-mubarrizīn)* de Ibn Sa'īd al-Magribī (Madrid 1942), p. 231. Fragmentariamente fué traducido por Pérès en *Poésie*, p. 423.

[2] Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 89; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 296 y 452; Ḍabbī, *Bugya*, nº 331.

dormidos y los movimientos del cuerpo aquietados, la visión hace su viaje nocturno» [1]. Sin embargo, el abuso que los poetas hicieron de este tema motivó con el tiempo, como todos los tópicos, alusiones burlescas en poemas festivos.

Por otra parte, la agudizada castidad de que se hace alarde en ambos poemas es muestra clásica de amor *ʿudrī*, ese refinado sentimiento amoroso entre los árabes, que se nos aparece como una exasperación de la sensualidad, puesta en práctica, deliberadamente, para mantener perpetuamente tenso el deseo carnal. Bien conocida es la influencia que el mito del amor *ʿudrī* ejerció en toda la literatura árabe. Su huella en la poesía arábigoespañola está bien clara, y fué aquí, en España, donde pudo irradiar su influjo sobre el mundo cristiano occidental. Autoridades doctísimas en todo el mundo orientalista se han encargado de ilustrar el asunto, y éste no es lugar para insistir sobre el, que además espera un estudio de conjunto anunciado por García Gómez [2].

De Ibn Faraŷ de Jaén se han conservado también, dentro del género *tagazzul*, poesías en elogio de los encantos que embellecen a la amada [3]. Entresaco, de todos ellos, el siguiente fragmento en que se hace una estilización hiperbólica del talle de la mujer, uno de los atributos necesarios en el tipo ideal femenino árabe *(kāmil)*:

> *Tiene tan fino el talle, que el céfiro la curva como a un borracho; pero el hombre más bravo, al encontrarse con ella, cae vencido* [4].

Entre las piezas eróticas de Ibn Faraŷ pueden incluirse dos fragmentos dedicados a mancebos, muestras de ese sentimiento de arrebatada admiración por la belleza física, congénito a los árabes [5].

[1] *Ṭawq al-Ḥamāma*, ed. Pétrof, pp. 89 ss.; Nykl, *The dove's neckring* (París 1931), p. 140.

[2] Cf. *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*. Discurso leído en su recepción pública en la Real Academia de la Historia, por don Emilio García Gómez (Madrid 1943), p. 57.

[3] Cf. Ḍabbī, *Bugya*, nº 331; *Analectes*, I, p. 397; Dozy, *Notices*, p. 143.

[4] Ḍabbī, *Bugya*, nº 331.

[5] Maqqarī, *Analectes*, II, p. 180.

En los dos versos que a continuación se traducen, el poeta describe la angustiosa perspectiva de un desierto *(ṭawīl)*:

Es un desierto mortal; su desolación anula todo esfuerzo
y dispersa la más concentrada energía.
En él puedes ver que hasta los huracanes
parecen, por la fatiga, caminar cojos o encadenados [1].

Pero la mayor parte de los fragmentos conservados de Ibn Faraŷ son poemas florales. El género floral, de inspiración persa, impuesto en Oriente por la moda de los «modernos», arraigó pronto en España, donde alcanzó gran popularidad. Desde comienzos del siglo X se conservan poesías de este género. Ibn Faraŷ, que vivió a mediados de ese siglo, mostró gran predilección por él, pues de las 14 poesías suyas conservadas, casi la mitad son florales. Véase a continuación una de ellas, que comienza con el tema de la primavera *(kāmil)*:

La primavera te ofrece vergeles
con los que los días visten túnicas de fino tisú.
Los relámpagos arrastran las colas del viento,
que aparecen adornadas de flores blancas y rojas.
Diferentes... por el signo del amor,
unas se asemejan a la amada y otras al amante.
Unas están rojas de pudor; otras, pálidas. Ambas reflejan su pasión,
como la amada y el amante al encontrarse de improviso.
Se diría que sobre sus párpados se ha derramado
el agua de las nubes, en simétricas perlas.
Y cuando el céfiro juega con ellas en el jardín
recuerda el momento de la separación, por el llanto y los abrazos [2].

La agitación de las flores por el viento, que las hace entre-

1 Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 90; Maq., *Analectes*, II, p. 450. La traducción se ha hecho después de corregir, por sugerencia de García Gómez, الحمد en الجهد, en el primer verso.

2 Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *al-Badi' fi waṣf al-rabi'* (ed. H. Pérès, Rabat 1940), p. 6.

lazarse, y asimismo hace caer el rocío que las empapa, es comparada por el poeta con los abrazos y el llanto en el momento de la separación de los amantes.

En otras poesías Ibn Faraŷ describe el jazmín [1], el narciso [2], la azucena [3] y la lluvia benéfica. Este último tema ha sido muy usado desde la poesía antigua, y mediante él el beduíno expresa la avidez con que desea la lluvia y el alborozo con que saluda la aparición del más leve matojo verde en sus secarrales desiertos. Así se creó una serie de clisés poéticos, que se repitieron aun entre los habitantes de países ubérrimos, y se hicieron casi inseparables de las *rawḍiyyāt*. Véase a continuación cómo Ibn Faraŷ usa estos tópicos. Para el completo entendimiento de los dos últimos versos, hay que tener en cuenta el carácter eminentemente ornamental de la caligrafía árabe *(kāmil)*:

¡Oh nube! El mayor de mis anhelos
es que se riegue este parque. Si pasas por aquí,
tempera su ardor, sin que cese tu riego
en tanto su sed se sacia.
Vístelo con el ropaje de la primavera
como con un manto rameado de tisú,
y que aparezcan en él las flores
formando páginas alcoránicas,
donde finjan los regueros del rocío
renglones de escritura con sus mociones [4].

Al lado de los poemas florales de los poetas árabes, vienen a veces intercaladas, en los textos, descripciones de frutos, y aun de hortalizas. De Ibn Faraŷ nos ha quedado una descripción de la granada *safrī* (esp. *zafarí)*. En cierta ocasión, regaló a un amigo una de estas granadas, enviándole al mismo tiempo una piececilla poética de la que son los siguientes versos *(mutaqārib)*:

1 *Badiᶜ*, p. 91.
2 *Badiᶜ*, p. 97; Pérès, *Poésie*, p. 298.
3 *Badiᶜ*, p. 130.
4 *Badiᶜ*, p. 6.

Vestida de nácar rojo,
llega a ti la granada repleta de perlas.
Te parecerá, al abrirla, un estuche delicioso
que encierra bermejos corales.
Son granos que se parecen a las encías de la amada
por su dulce jugo, o si quieres, por su aspecto... [1]

Carácter del «Kitāb al-Ḥadā'iq».

Además de su propia producción poética, Ibn Faraŷ fué autor de dos libros:

1° Una antología poética: *Kitāb al-Ḥadā'iq (= Libro de los Huertos).*

2° Una obra histórica: *Ta'rīj al-muntazīn wa al-qā'imīn bi al-Andalus, wa-ajbāri-him (= Historia de los que se rebelaron y se insurreccionaron en al-Andalus).*

De su obra histórica apenas sabemos otra cosa que el título. En cambio, de su obra antológica nos han quedado abundantes citas en los autores árabes posteriores. Todos ellos repiten que el *Kitāb al-Ḥadā'iq* nació inspirado en un famoso y muy importante libro oriental: el *Kitāb al-Zahra (= Libro de la flor)*, de Ibn Dāwūd de Iṣfahān.

Se ha dicho, en algunas ocasiones, que el *Libro de los Huertos* es una *imitación* del *Kitāb al-Zahra;* pero parece más justo decir que fué una obra *inspirada* en éste. Porque, efectivamente, la resonancia, el volumen y la fama de la obra del Iṣfahānī *inspiró* al de Jaén la idea de *superarla*. Los autores árabes que de él tratan — Ibn Bassām, Ibn Jāqān, al-Ḍabbī — emplean la misma palabra, al decir: «Ibn Faraŷ de Jaén, autor del *Libro de los Huertos,* emuló (تعارض), con él, al *Kitāb al-Zahra* de Ibn Dāwūd de Iṣfahān.»

Claramente, además, puede inferirse esto de las noticias que poseemos sobre la constitución formal de ambos libros: el oriental tenía 100 capítulos con 100 versos en cada uno de ellos; el

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 305.

de Ibn Faraŷ constaba de 200 capítulos con 200 versos en cada uno. Es un dato palmario por el que se ve que el poeta andaluz trató de emular la obra del oriental, y emularla con todo el ímpetu de superación que el vocablo encierra.

En este deseo de emulación queda englobado un fuerte espíritu *nacionalista* que informaba la obra del jienense, ya que éste trató de superar a la oriental con obras hechas por andaluces exclusivamente. Ibn Faraŷ «se indignaba» del menosprecio por los poetas españoles, y trata de demostrar en su libro que con las composiciones de esos poetas se podían componer volúmenes más extensos y de la misma calidad, por lo menos, que el *Kitāb al-Zahra,* obra reconocida como de gran mérito y de fama universal en el Islam.

Conviene insistir, aun a riesgo de pecar por exceso, en esta característica nacional, que — como ya hemos visto en el proceso de formación de las primeras antologías — no es privativa de la obra de Ibn Faraŷ, ya que, más o menos encubiertamente, se aprecia en la confección del *ʿIqd* de Ibn ʿAbd Rabbi-hi, o en la réplica representada por las obras de Ibn Mugīṯ y de Ḥassān b. Mālik b. Abī ʿAbda, o en el esfuerzo productivo de ʿAbd al-Raḥmān b. Abī-l-Fahd, poeta de la época ʿāmirī, pues «no quedó un solo verso, ni de la Ŷāhiliyya ni de la época islámica, que no fuera refutado o emulado por él» [1]. Otros rasgos de ese mismo espíritu nos han quedado en algunos chispazos anecdóticos recogidos por los biógrafos árabes. Ya en el siglo IX, al-Gazāl sale huyendo de España, precisamente por protestar contra la imposición extraña representada por Ziryāb, y, cuando llega a Oriente, se da el placer de burlarse de los pretendidos maestros orientales, haciendo pasar unos versos suyos como del gran maestro de los «modernos», Abū Nuwās. No cabe duda que esta historia agradó a los irónicos andaluces, y que corrió de boca en boca hasta quedárseles bien grabada, pues se repitió muchos años más tarde. En ocasión en que el español Saʿīd b. Aḥmad b. Jālid se hallaba en El Cairo, llegóse a él un literato egipcio pidiéndole que le recitase versos de poe-

[1] Ḍabbī, *Bugya,* nº 1.036.

tas españoles. El andaluz le recitó lo que le pedía; pero el egipcio le contestó con desdén para aquellas poesías. « — Tienes razón — le dijo entonces el español — . ¿Cómo se pueden comparar los españoles con estos versos de al-Ḥasan b. Hāni', por ejemplo?» Y acto seguido comenzó a recitar una poesía báquica. Cuando terminó, el egipcio se puso a dar saltos, frenético, sin cesar de exclamar: « — ¡Qué hermoso es esto!» Pero pronto le aplacó el español y le hizo enrojecer de vergüenza, porque aquellos versos, en realidad, eran de al-Gazāl [1].

Rasgos afines a éstos se podrían citar bastantes. M. Pérès afirma, por ejemplo, cargado de razón, que hasta a algunas provincias españolas se aplicaban nombres orientales. Con todo, no sería difícil encontrar datos que reflejan la tendencia contraria, es decir, la de rivalizar con Oriente en las cosas materiales. Abū-l-ᶜAlā' Ṣāᶜid al-Lugawī, el famoso bagdādī que vino a España en tiempos de Almanzor, acostumbraba, en las tertulias literarias, encomiar todas las cosas del ᶜIrāq. Dada la enemiga que le demostraban siempre sus colegas, no es extraño que tuviera que oír alguna zumba a este respecto; y así, en una poesía que ᶜAbd al-Malik b. Šuhayd envió a Almanzor, moviéndole a organizar una fiesta báquica, después de ensalzar los vinos andaluces, dice, dirigiéndose a Ṣāᶜid *(munsariḥ)*:

> *Y tú, Abū-l-ᶜAlā', no te envanezcas*
> *con los vinos de Qutrubbul y Kalwāḏà.*
> *Mientras dure en Armillāṭ nuestra fiesta*
> *deja a un lado Dayr ᶜAmmà y Ṭīzanābāḏ* [2].

Volviendo a la obra de Ibn Faraŷ, hemos visto que no es la primera antología poética aparecida en el tiempo, aunque sea la primera *gran* antología, por su volumen y por los unánimes elogios de sus sucesores. Con ella queda iniciada la cadena de

1 Ḍabbī, *Bugya*, nº 790.

2 Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 176-7. Sobre Ṭīzanābāḏ y sus vinos, Dozy remite a Qazwinī, ed. Wüstenfeld, II, p. 679. Véase, además, Yāqūt, *Muᶜŷam al-buldān* (ed. Cairo 1323 = 1906), VII, p. 676, sub *Kalwāḏà*, donde se menciona también a Ṭīzanābāḏ en alusiones poéticas a estas celebradas comarcas.

las grandes antologías andaluzas. Su enlace con la *Ḏajīra* es notorio, y ésta enlaza después con la magna producción de Ibn Saʿīd al-Magribī.

Aparte esto, huellas de Ibn Faraŷ se encuentran en Ibn Jāqān [1], Ibn al-Abbār [2], al-Ḥumaydī, al-Ḍabbī [3] e Ibn Ḥazm [4]. Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī también debió de conocer la obra de Ibn Faraŷ, pues en el *Kitāb al-Badīʿ* lo cita por su nombre con producciones suyas, y asimismo a sus hermanos Saʿīd y ʿAbd Allāh. Pero no me inclino a considerar al *Badīʿ* como una continuación de los *Ḥadāʾiq* [5], pues el libro del Ḥimyarī se limita a recoger poemas florales, mientras el de Ibn Faraŷ acopia temas variadísimos respondiendo a lo que es: una antología poética sin limitación de temas.

Géneros y autores representados en el «Kitāb al-Ḥadāʾiq».

Examinando las huellas conservadas del *Libro de los Huertos,* se puede afirmar que las poesías eróticas tuvieron gran espacio en él. Aunque los biógrafos dicen que Ibn Faraŷ no repitió en su libro ningún título de capítulo del de Ibn Dāwūd, es natural que se encuentren coincidencias entre ambos en lo que se refiere a la descripción de un sentimiento tan universal como el amor, puesto que en el *Kitāb al-Zahra* su autor aspiró a describir todos los aspectos del amor; tal cosa ocurre, por ejemplo, en las alusiones al momento de la separación, y otras. En los siguientes versos de Muḥammad b. Qādim, el poeta es desvelado por una tormenta nocturna, en la que ve una imagen de su amor, tópico recogido en la aseveración de Ibn Dāwūd [6]: «El fulgor de los relámpagos es caro al enamorado enardecido o anhelante» *(ramal):*

1 *Maṭmaḥ*, p. 79.
2 *Al-Ḥulla al-siyarāʾ*, apud Dozy, *Notices*, passim.
3 *Bugya*, passim.
4 Cf. Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 80; Ḍabbī, *Bugya*, nº 331.
5 Como afirma M. Pérès, *Poésie*, cap. III.
6 *Kitāb al-Zahra* (ed. A. R. Nykl e Ibrāhīm Ṭūqān, Chicago 1932), capítulo XXXI.

Mi corazón echa llamas por las lumbraradas del relámpago;
mis pupilas no duermen, desveladas por su viaje nocturno.
Permanecí contemplándolo, con ojos apasionados,
en la oscuridad de una noche tenebrosa.
La noche, en su negrura,
cuando el rayo fulguraba, era como un etíope que sonríe.
Tornóse, con fuerza, en agua fluyente,
después de haber sido un meteoro de fuego.
El relámpago, entre los chorros de la lluvia,
se parece al fuego de mi amor mientras se derraman mis lágrimas [1].

Entre los personajes que, en la ficción poética, rodean a los amantes *(raqīb* = «espía», *ʿādil* = «censor», etc.), es el «calumniador» *(wāšī)* uno de los más corrientemente citados. Su papel es el de separar a los amantes, calumniando al hombre cerca de la mujer. A los calumniadores alude Aḥmad b. Aḍḥà al-Hamdānī [2] en la siguiente poesía *(ṭawīl)*:

Los calumniadores enturbiaron cuanto de puro había en mi amor,
y me imputaron un tejido de afrentosos embustes.
Me calumniaron, y mi amante les dió oídos: ni ellos fueron leales
en informarle de lo que no dije, ni él tampoco lo fué.
Si yo obré con rectitud en mi amor,
¿por qué él no fué también recto, despreciándolos para siempre?
Pero no fué un calumniador; fué una dolencia de su espíritu desdeñoso
que, cuando vió nuestra ruptura, se curó.
No se alegren, sin embargo, los que encendieron este desvío de infierno,
pues pronto se apagará, si no está ya apagado [3].

El príncipe Ibrāhīm, hijo del emir Muḥammad, es autor de

[1] Ḍabbī, *Bugya*, nº 264.

[2] Hijo del poderoso señor del castillo de Alhama, que fué enemigo — y sucesor — de Saʿīd b. Ŷūdī bajo el emirato de ʿAbd Allāh. Cf. Dozy, *Notices*, p. 120; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 43.

[3] Dozy, *Notices*, p. 121.

los versos siguientes, dirigidos, quizá, a alguna esclava del harén de su palacio *(mutaqārib)*:

Tu cercanía de mí, en mi misma casa,
es el reino que Dios me ha deparado.
Un mismo lugar nos encierra
y nos une el beber en la misma aguada,
aunque se alcen ante ti dos puertas de hierro
y un amurallado recinto de piedra... [1]

Expresan estos versos uno de los casos recogidos por Ibn Ḥazm en el *Ṭawq* (capítulo del *contentamiento)*: «Es motivo de contento — dice — el que el amante se consuele con mirar las paredes y contemplar los muros que encierran a la mujer que ama» [2].

Una muestra más de poesías eróticas en el *Libro de los Huertos* es el siguiente fragmento de ʿUbayd Allāh b. Ismāʿīl b. Badr [3], hijo del secretario de ʿAbd al-Raḥmān III *(ramal)*:

Le regalé una rosa, y ella creyó
que era robada de sus mejillas;
pero corrió presurosa al espejo
y apareció su cara en él, como una rosa en su tabaque [4].

También el género floral estuvo ampliamente representado en la antología de Ibn Faraŷ. Los poemas florales alcanzaron extraordinaria difusión en España. Los poetas andaluces encontraron pronto el modo de introducir descripciones de flores en sus qaṣīdas, porque — aunque la mayoría de estas poesías florales o jardineras ha llegado a nosotros en fragmentos de dos o tres

1 Dozy, *Notices*, p. 72.

2 Nykl, *The dove's neck-ring*, p. 147.

3 Muchos versos de este poeta figuraban en el *Libro de los Huertos*, aunque no ha llegado a nosotros más que este fragmento. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, nº 968; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.499.

4 Ḍabbī, *Bugya*, nº 968. En el primer verso he corregido شرق en سرق (corr. propuesta por García Gómez).

versos a veces—, en realidad, muchos de ellos formaban parte de poesías más largas, por lo general panegíricos o poemas de amor [1].

Los poetas «neoclásicos» españoles ensayaron, desde muy temprano, el modo de sustituir el *raḥīl* de la vieja poesía beduína por un nuevo cuadro: las *descripciones varias (awṣāf šattà)*, encadenadas, a veces, al tema báquico. Entre esas *descripciones* abundan las de flores, la primavera o las lluvias benéficas que fecundan los cultivos. Así pintan la naturaleza que tienen ante los ojos, desechando, como arcaísmo de mal gusto, el tema de los viajes por el desierto tras las huellas de los campamentos abandonados, que había de ser forzosamente de segunda mano para un andaluz que no hubiera salido de su patria.

Dicho género alcanzó una popularidad prodigiosa en la época de Almanzor y en la de los Taifas, para culminar con Ibn Jafāŷa (m. 1138). Pero ya antes de estas épocas, a comienzos del siglo X, hallamos muestras de estas poesías en España; y la frecuencia con que las encontramos en los tiempos de Ibn Faraŷ nos permiten afirmar que, al doblar la primera cincuentena del siglo, este género estaba implantado en al-Andalus.

Es, pues, el *Kitāb al-Ḥadā'iq*, uno de los primeros libros en que se incluyeron poesías florales en la España musulmana. Véase, como ejemplo de ellas, la siguiente *nawriyya* sobre el narciso, de Sa'īd b. Faraŷ [2] *(basīṭ)*:

El jardín es bello. Detente
y vuelve hacia él las riendas del amor.
¿No ves al narciso floreciente
que nos mira afectuoso con sus pupilas?
El aroma de mi amado (se aspira) en sus turgencias;
mi palidez (se refleja) en sus mejillas.
Unas veces se parece a mí y otras a mi amigo:
en sus dos aspectos es certero.

Probablemente estuvieron representadas también en el *Libro*

1 Cf. Pérès, *Poésie*, p. 185.

2 Hermano del autor del *Libro de los Huertos*. Cf. Maqqarī, *Analectes*, II, p. 395; *Badī'*, p. 70; Ḍabbī, *Bugya*, nº 788, donde se hallan los versos traducidos.

de los Huertos las «querellas de flores». Este tipo de poesía comenzó en España a raíz de un poema de Ibn al-Rūmī (m. 283 = 896), en que se prefería el narciso a la rosa. Los andaluces, en cambio, se distinguieron por conceder sus preferencias a la rosa, y compusieron muchas poesías en dicho sentido, replicando a Ibn al-Rūmī. Abū Ḥafṣ b. Burd refutó en una epístola [1] al poeta oriental, y Abū Bakr b. al-Qūṭiyya lo hizo también en una qaṣīda [2]. Pero antes que éstos, Saʿīd b. Farāŷ, hermano del autor del *Libro de los Huertos,* había ya respondido a Ibn al- Rūmī en una larga poesía [3]. Y, todavía con mayor anterioridad, Ŷahwar b. Abī ʿAbda [4] compuso unos versos que parecen réplica de los de Ibn al-Rūmī, pues están escritos en el mismo metro y rima, aunque no hay en ellos ninguna alusión al narciso. Son los siguientes, que fueron recogidos en el *Kitāb al-Ḥadāʾiq (kāmil):*

La rosa es lo más bello que se ofrece a nuestros ojos
y lo más perfumado de cuanto riega el agua generosa de las nubes.
Sumisas quedan las flores del jardín a su belleza
y obedecen sus órdenes, aun cuando estén lejos de ella.
Cuando aparece la rosa brillando en sus ramas,
unas flores mueren y otras penan de envidia... [5]

Los temas guerreros ocuparon también su lugar en el *Libro de los Huertos.* Figuraba entre ellos la siguiente anécdota que, en gracia a su brevedad, reproduzco:

«En una de las expediciones militares de ʿAbd al-Raḥmān I,

[1] Sobre esta epístola, considerada por H. Pérès como la primera refutación de Ibn al-Rūmī, cf. *Poésie,* p. 183.

[2] Cf. *Badīʿ*, p. 73.

[3] Cf. *Badīʿ*, p. 70; Ḍabbī, *Bugya,* nº 788 (sólo los cinco primeros versos).

[4] Visir de ʿAbd al-Raḥmān III. Cf. Dozy, *Notices,* p. 132; Ḍabbī, *Bugya,* nº 625; Maqqarī, *Analectes,* índice; Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis* III (ed. Antuña, París 1937), p. 48; Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib* (trad. Fagnan, Alger 1904), p. 365.

[5] Dozy, *Notices,* p. 134; Ḍabbī, *Bugya,* nº 625. En Maqqarī, *Analectes,* I, p. 193, y en Ibn Ŷāqān, *Maṭmaḥ,* son atribuídos estos versos a Ŷahwar b. Muḥammad b. Ŷahwar b. Abī ʿAbda, nieto del visir de ʿAbd al-Raḥmān III.

llegóse a él un individuo para darle cuenta de que un bando de grullas había tomado tierra cerca del campamento, y como le incitara a salir en su caza, díjole ᶜAbd al-Raḥmān *(raŷaz)*:

¡Déjame de ir a caza de grullas abatidas,
porque mi único afán es cazar al impío,
aunque se halle bajo tierra o en ásperas montañas!
Cuando el sol cenital echa fuego en los caminos,
mi solo resguardo es la sombra de las banderas tremolantes [1].
No necesito jardines ni imponentes palacios,
porque habito en el desierto, bajo tiendas.
Di a todo el que reposa entre cojines:
«La grandeza se consigue soportando el rigor de las campañas.
Vuela en pos de ella, afrontando privaciones,
y, si no, serás el más vil de los nacidos» [2].

Son estos versos un elogio de la vida guerrera y del desierto. El emir Omeya refleja en ellos la tradición de su raza, educada a la beduína, que buscaba vigor en la dura existencia del desierto, donde calmaba su *ᶜayma* nostálgica.

Dentro de este grupo de poesías guerreras, recogidas por Ibn Faraŷ en su libro, pueden incluirse: el conocido *fajr* del mismo ᶜAbd al-Raḥmān I, contestando a un quraišī que le pedía mercedes [3]; las poesías cruzadas entre ᶜAbd al-Raḥmān III y su secretario Ismāᶜīl b. Badr, con motivo de una expedición contra Ibn Ḥafṣūn y la toma de dos castillos [4], y el siguiente fragmento del propio Ismāᶜīl b. Badr, en que describe un ejército de vuelta de su expedición contra el enemigo *(ṭawīl)*:

[1] Imagen análoga a ésta la encontramos empleada por Ibn Farsān: «Tended sobre el ardiente suelo mi silla de montar, pues es mi lecho, y el ondear de las banderas es mi tienda.» (E. García Gómez, *Libro de las Banderas*, p. 215.) Véase también D. Alonso, *Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina*, apud Al-Andalus, VIII [1943], p. 142.

[2] Dozy, *Notices*, p. 36; *Aŷbār Maŷmūᶜa* (trad. Lafuente Alcántara, Madrid 1867), p. 117.

[3] Cf. Dozy, *Notices*, p. 35; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 26 y 30; *Aŷbār Maŷmūᶜa* (trad. Lafuente Alcántara), p. 117; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), II, p. 61; *al-ᶜIqd al-farīd* (Būlāq 1876), II, p. 364.

[4] Dozy, *Notices*, p. 100; *Aŷbār Maŷmūᶜa* (trad. Lafuente), p. 160.

Viene haciendo estruendo, como el mar cuando hincha sus olas;
se hace estrecha para él toda la amplitud de llanuras y desiertos.
Es muy compacto y por ello anda lentamente, aunque su objetivo esté lejano.
A un tiempo mismo parece que está parado y que se mueve.
Con él hemos dejado la tierra del enemigo como un desierto
en el que no hay ningún indicio con que guiarse.
[Esa tierra] donde antes las blancas [mujeres] arrastraban sus colas
se ha convertido en un lugar en el que sólo se arrastran los vientos huracanados que todo lo borran [1].

Otros restos de poesías conservadas en el *Libro de los Huertos* son de tipo anecdótico, elegíaco y ditirámbico. He aquí el comienzo de una qaṣīda de Muqaddam b. Muʿāfà [2] en elogio de Saʿīd b. al-Mundir [3] *(kāmil)*:

¡Cómo me entristece la paloma del valle,
que se balancea sobre una [rama] trémula y tierna!
Juega porque nunca sufrió la altanería de Zaynab,
ni la aparición constante de su imagen, en sueños.
No esperes vivir, si Zaynab te ha robado el corazón;
porque no se puede vivir sin corazón [4].

[1] Dozy, *Notices*, p. 138. — Sobre Ismāʿīl b. Badr (m. 351 = 962-63), cf., además, Ḍabbī, *Bugya*, nº 543; Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 214; *Aḫbār Maǧmūʿa*, pp. 136, 139 ss.; *Bayān* (trad. Fagnan), II, pp. 265, 281, 282; Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, III, p. 45; *Badīʿ*, p. 97; Pérès, *Poésie*, p. 194, n. 4.

[2] Vivió en el último tercio del siglo IX y primeros años del X. Cf. Dozy, *Notices*, p. 85; Ibn Jaldūn, *Muqaddima* (trad. Slane, París 1862), III, p. 423; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.386; Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, III, pp. 46 y 65; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 361. — Este poeta, llamado el Ciego de Cabra, pasa por ser el inventor de la *muwaššaḥa*, según afirmación de Ribera al traducir un pasaje de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām. Cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos* (Madrid 1928), I, pp. 99 ss.; *Sobre el nombre y la patria del autor de la muwaššaḥa*, apud Al-Andalus, II [1934], pp. 215-222; Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Madrid 1941), *passim*. — Sin embargo, el Muḥammad b. Maḥmūd citado en el texto de la *Ḏajīra* (nombre que Ribera sustituyó por el de Muqaddam b. Muʿāfà), parece que existió en realidad, según consta en Ḍabbī, *Bugya*, nº 285.

[3] Visir de ʿAbd al-Raḥmān III. Cf. *Bayān*, índice. Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.386.

Citemos finalmente el siguiente fragmento de ʿAbd al-Raḥmān b. Sulaymān Darwad, el poeta ciego, maestro de gramática en al-Zahrā' *(basīṭ)*:

No hay ojo que perciba tanto como percibe el corazón.
La que, en verdad, aprecia la belleza es el alma y no la vista.
No son los ojos los que se ciegan cuando miran;
son los corazones los que ciegan a los ojos [1].

Además de los mencionados en este breve repaso, he recogido hasta treinta y dos nombres de poetas que figuraron en el *Libro de los Huertos*. Algunos de ellos son oscuros; otros son más conocidos y aun famosos, como Ibn Qarlumān, Mu'min b. Saʿīd, Ḥafṣa bint Ḥamdūn, Piedra Seca, etc.

Estos exiguos restos que nos han quedado son levísima muestra de lo que fué la obra de Ibn Faraŷ. Si consideramos el extraordinario volumen que debió de tener, nos daremos cuenta de la magnitud de lo que hemos perdido con la desaparición de esta antología. Más de doscientos poetas, de cuya existencia tenemos noticias, anteriores o contemporáneos de Ibn Faraŷ, estarían citados en los doscientos capítulos de su *Kitāb al-Ḥadā'iq*. Para componerlo hubo de manejar las antologías anteriores a él; pero, sobre todo, insertaría en su libro la producción de los poetas contemporáneos suyos, a los que conocería muy bien, como miembro destacado que era en el círculo literario de la corte cordobesa. Si esta obra constituía un florilegio, no podrían faltar en ella versos de poetas tales como Muṣḥafī o Ibn Šujayṣ. Sin embargo, de éstos, como de tantos otros poetas de primer orden, no ha quedado rastro de que estuvieran citados en el *Libro de los Huertos*.

ELÍAS TERÉS.

[1] Ḍabbī, *Bugya*, nº 924. Sobre este poeta véase además Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.246; Ibn Jayr, *Fibrist*, p. 314. Quizá es el biografiado también en Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 343.

LAS FUENTES LITERARIAS DE DOMINGO GUNDISALVO

EL «DE PROCESSIONE MUNDI» DE GUNDISALVO [1], Y EL «K. AL-ᶜAQĪDA AL-RAFĪᶜA» DE IBRĀHĪM IBN DĀWŪD [2]

Por los tiempos de don Raimundo, arzobispo de Toledo (1126-1152), se consagraban en su metrópoli a la filosofía dos ilustres judíos: Ibn Dāwūd (después Juan Hispano) e Ibrāhīm ibn Dāwūd. Según parece, Domingo Gundisalvo fué discípulo de los dos. Ibn Dāwūd llevaba en sus estudios una dirección francamente aviceniana, y tenía muy en cuenta la doctrina de Ibn Gabirol en su *Yanbūᶜ al-ḥayā* o *Fuente de la vida*,

[1] Dos ediciones ha tenido esta obra de Gundisalvo: una, por Menéndez Pelayo, M., *Heterodoxos españoles*, vol. I, Madrid 1880, pp. 691-711; en la segunda edición, vol. III, pp. X-XXXVII de los Apéndices. La otra edición, crítica y muy superior a la anterior, fué hecha por Dr. Georg. Buelow: *Des Dominicus Gundissalinus Schrift «Von dem Hervorgange der Welt» (De processione mundi)*, en *Beit. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, XXIV, Heft 3. Citamos siempre por esta edición. Respecto de la persona y vida de Domingo Gundisalvo, debe tenerse en cuenta lo que ya dijimos en *Notas sobre los traductores toledanos*, en AL-ANDALUS, VIII [1943], pp. 155-188.

[2] Esta obra fué escrita en árabe y hasta ahora no se ha encontrado el original. Se conserva en dos traducciones hebraicas: una por Samuel Moṭoṭ, hacia 1392; y otra, mejor hecha, por Salomón ben Labi. Esta segunda ha sido publicada por Simon Weil, *Das Buch Emunah Ramah, oder Der erhabene Glaube, verfasst von Abraham ben David Halevi aus Toledo (im Jahr 1160) In's Deutsche übersetzt und herausgegeben von...* Francfort 1852; ed. facsímile, Berlín 1919. Seguiremos la versión alemana con algunas referencias a la traducción hebrea.

tro. Dios creó esa materia y forma al mismo tiempo que las juntó. La sustancia se divide en corpórea e incorpórea, y aquélla admite otras subdivisiones. Los seres creados, o son sustancias, o son accidentes, y éstos se reducen a los nueve accidentes aristotélicos. Se admite la tesis de los cuatro elementos. Definen del mismo modo la naturaleza, regida por el gran principio: *Omne quod movetur, ab alio movetur.* Pero el principio del movimiento corpóreo es algo incorpóreo. El alma es perfección del cuerpo natural orgánico, y su inmortalidad la fundan, en último resultado, en unos mismos principios.

Estos y otros muchos principios en que coinciden pueden deberse, de hecho, a la comunicación mutua de nuestros filósofos, y pueden deberse tan sólo a la lectura de los filósofos que les habían precedido. En general, se advierte en Gundisalvo una orientación mayor hacia el modo peculiar que el aristotelismo recibió más tarde entre los escolásticos. La concepción de la materia y forma es más escolástica en Gundisalvo que en Ibrāhīm. La emanación de las tríadas astrales de al-Fārābī, Avicena y aun de Ibn Dāwūd, no le parece mal a Ibrāhīm; pero Gundisalvo se muestra contrario a semejante emanación.

Ciertas doctrinas en que Ibrāhīm y Gundisalvo se apartan de Aristóteles, podrían quizá delatar con más certeza el hecho de que uno recibe las enseñanzas del otro. Así Gundisalvo define el movimiento corpóreo diciendo: *Motus est exitus de potentia ad actum continuus et non subitus, ut ait Aristoteles; et haec definitio non congruit nisi motui corporali* [1].

Claro es que Aristóteles conocía el movimiento continuo; pero en manera alguna se ha de admitir que para Aristóteles todo movimiento corpóreo era continuo [2]. ¿Dónde encontró Gundisalvo que Aristóteles definía así el movimiento? Desde luego insinúa suficientemente que la definición así determinada se hallaba en el que ponía la objeción de que se trata en aquel

[1] *Ibid.*, p. 12.

[2] Con razón anotó Buelow: *Phys. 262 A und 268 A wird nur von einer* κίνησις συνεχής *gesprochen, ohne zu sagen, dass jede* κίνησις *eine* συνεχής *sei; auch fehlt der Zusats des non subitus (Ibid.*, p. 120, nota 3).

pasaje. Pero eso mismo es lo que parece hallarse en Ibrāhīm, cuando dice:

Se usa esta palabra *(movimiento)* para significar un cambio cualquiera de un cuerpo, sucesivo, continuo y gradual, sea que el cuerpo aumente o que disminuya. Respecto de la cantidad o de la cualidad, como por ejemplo cuando lo negro sucesivamente se hace blanco, lo blanco negro, lo frío caliente y lo caliente frío, siempre se realiza este movimiento continua y gradualmente. Un cambio cualquiera repentino, como el ennegrecimiento repentino del agua engomada al mezclarse con agallas, no lo suelen los hombres llamar movimiento.. [1].

Llaman así los filósofos a cualquier movimiento de un cuerpo sucesivo, continuo y gradual, ya sea en la cantidad, como el crecimiento de los animales y plantas, que se realiza disminuyendo o aumentando, ya sea en la cualidad, como, por ejemplo, cuando lo frío se calienta, lo caliente se enfría, o lo seco se humedece y lo húmedo se seca. En general, de todo cambio sucesivo, continuo y gradual de un cuerpo a su contrario, o a un estado intermedio, decimos que se ha alterado cualitativamente [2].

En vez de *filósofos,* puso Gundisalvo un *filósofo;* en singular, el filósofo por excelencia: Aristóteles. Coinciden realmente en algo que no está en Aristóteles, aunque tanto Ibrāhīm como Gundisalvo lo creyesen así. Pero esta coincidencia, por sí sola, quizá no fuese prueba suficiente para decir que uno se inspira en el otro, porque tal vez ambos dependen de los filósofos árabes que ya insinuaron semejante concepto, v. gr., Avicena en el *Naŷā,* en la Metafísica, p. 369 en la edición Cairo 1331 h. (= 1911 C.), y más claramente en el *Šifā'*, en la *Sufficientia,* lib. 2, c. 1, f° 23, col. 1. Que Gundisalvo, sin embargo, puede inmediatamente depender, aun en este caso, de Ibrāhīm, se comprenderá por lo que vamos a decir.

La Sección Segunda del *K. al-ᶜaqīda al-rafīᶜa* nos ofrece casos inexplicables, si no se admite que Gundisalvo depende de

1 *Das Buch Emunah Ramah,* p. 19.
2 *Das Buch Emunah Ramah,* p. 24.

Ibrāhīm ibn Dāwūd. Este refuta en esa sección la doctrina fundamental de Ibn Gabirol; admite el parecido de las formas con los accidentes, aunque realmente no sean accidentes, y declara la potencia de los seres, antes de ser creados, y el acto, después de creados, con la famosa comparación del huevo y el pollito después de nacido. Gundisalvo trae en su libro *De processione mundi* todas estas cosas, y dos veces al menos nos dice que son ideas tomadas de *otros*.

1° De la comparación del huevo y el pollito, para explicar el estado en potencia y el estado en efecto, dice así Ibrāhīm:

La percepción sensible puede enseñarnos cómo una cosa puede ser materia de otra, porque vemos que el pollito es una evolución del huevo; sin embargo, si consideramos la cosa más profundamente, advertimos que ambos tienen una materia común, porque la forma del huevo cesa cuando aparece la del pollito; pero lo que cesa, lo que desaparece, no puede recibir una forma de nuevo existente, porque el recipiente, como tal, debe necesariamente perseverar con lo que recibe, lo cual no tiene lugar en el pollito que nace de nuevo. Tampoco la privación puede ser la causa del ser del pollito, porque entonces podría nacer el pollito de cualquiera otra distinta del huevo y, por consiguiente, podría nacer del pez, pues éste no es huevo; e igualmente, poniendo una piedra en la incubadora, nacería un pollito, porque tampoco la piedra es huevo [1].

Introduce luego la refutación de Ibn Gabirol y después añade:

El pollito que proviene de un no-pollito, no proviene únicamente de un no-pollito cualquiera, porque no se debe su evolución a una piedra o a una palmera, sino a la privación de la forma del huevo [2].

Y más tarde:

[1] *Das Buch Emunah Ramah*, p. 15.
[2] *Das Buch Emunah Ramah*, p. 16.

Es evidente que hay cosas que existen tan sólo en potencia y no en acto, como existe, por ejemplo, la planta en la semilla y el pollito en el huevo [1].

Se trata de una comparación en que no se declara mal la sustitución de las dos formas y la comunidad de una misma materia prima; pero Gundisalvo temió que, tratándose de refutar a Ibn Gabirol, se le concediese a éste que en el estado de posibilidad se diese ya una sustancia (como se da en el huevo), y ella fuese capaz de recibir todas las formas, como decía Ibn Gabirol, y por esto dice Gundisalvo explicando la comparación de Ibrāhīm:

Sed nec ulla substantia fuit, quia in ea potentialiter omnis forma fuit, et potentia omnium formarum ipsa receptibilis fuit. Unde vel ab aliis substantia dicitur eo modo, quo dicitur ovum esse animal. Ovum enim actu non est animal sed tantum potentia, hoc est: in substantia ovi est materia, sive potestas, sive potentia, sive aptitudo, ut ex eo per generationem fiat animal. Unde ovum nec omnino potest negare esse animal, nec omnino affirmari, quoniam potentia est animal; qui modus essendi medius est inter esse et non-esse [2].

Como se ve, reduce la comparación a explicar lo que se entiende por potencia, sin admitir que tratándose de la materia y forma se puedan llamar *sustancias* en su estado potencial, ni que en este estado formen ya una *sustancia*. Pero lo que más hace a nuestro propósito es que se aduzca esto al tratar de una refutación de Ibn Gabirol, y que nos diga Gundisalvo que es comparación de *otros*. Estos otros no pueden ser musulmanes, entre los cuales quedó desconocido el *Yanbūᶜ al-ḥayā*, ni tampoco judíos, pues los pocos que antes de Ibrāhīm mencionan a Ibn Gabirol lo hacen siempre para alabarle y no para criticar sus doctrinas [3]. Tenemos, pues, por cierto que Gundisalvo señala oculta, pero directamente, a Ibrāhīm ibn Dāwūd.

1 *Das Buch Emunah Ramah*, p. 60.

2 *De processione mundi*, p. 32.

3 Cf. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París 1859, pp. 261 ss.

2° Aunque la obra entera de Ibrāhīm ibn Dāwūd se puede decir que está escrita para contrarrestar la obra de Ibn Gabirol [1], hay un pasaje que especialmente nos interesa conocer:

Al querer Ibn Gabirol determinar el concepto de materia prima, habla de esta manera en el libro primero de su *Yanbūᶜ al-ḥayā:* «Si todas las cosas naturales tienen una sola materia universal, ésta, necesariamente, tendrá las características siguientes: la de ser y subsistir por sí misma, la de ser de una sola esencia, la de ser soporte de la diversidad y la de dar su nombre y especie a todas las cosas [2].» De esta manera, desde la introducción misma de su obra ha cometido seis errores. Porque [1°] la materia prima no tiene existencia ninguna,

[1] Ya en la introducción de su obra, después de hablar de Saadía — cuyas buenas intenciones reconoce, pero cuyos trabajos le parecen insuficientes —, Ibrāhīm ibn Dāwūd caracteriza así a Ibn Gabirol: «También hemos tenido noticia del libro del Rabí Salomón ibn Gabirol, que se propone tratar de una de las cuestiones de la filosofía. No atendía él especialmente a nuestra fe, sino que, por el contrario, se ocupó de un asunto que interesa igualmente a los hombres de todas las sectas. Además, se extendió en demasía sobre un mismo y solo punto, de manera que el libro en cuestión, que tituló *Yanbūᶜ al-ḥayā,* si se le pasara por el tamiz, podría reducirse a menos de una décima parte. Se ha ingeniado de un modo especial para formar silogismos, sin averiguar si las premisas eran verdaderas, y se ha contentado con premisas fantásticas, materialmente dudosas, con tal que la forma del silogismo fuera impecable». Sigue aún la crítica de Ibrāhīm contra Ibn Gabirol, y, después de proponer la materia de su propio libro, vuelve otra vez contra Ibn Gabirol, sintiendo no poder mencionar y refutar una a una sus doctrinas: «La mala condición del libro *Yanbūᶜ al-ḥayā* me ha obligado a escribir con precisión, huyendo de la altisonancia, y probando las cosas con exactitud» (p. 5, lín. 11). Más tarde dice: «Pero los límites de mi libro no me permiten una refutación particular de cada cosa» (p. 30). Por lo dicho se ve que todo el libro de Ibrāhīm se dirige contra el libro de Ibn Gabirol, aun cuando no lo mencione expresamente al tratar ciertos puntos particulares. Sin embargo, expresamente pone su nombre al refutar ciertas doctrinas principales, pp. 3, 5, 9, 15 ss., 30, 78, 80, 83. En cambio parece citar con loa cierto himno del mismo Ibn Gabirol, p. 76. Cf. Munk, *Mélanges,* pp. 268-274.

[2] Estas palabras de Ibn Gabirol rezan así en la traducción latina: *Si una materia est universalis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei: scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen.* Véase *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Primum edidit Clemens Baeumker.* Monasterii 1895, lib. I, n. 10, p. 13, líneas 14-17.

pues no se atribuye el ser real sino a lo que está en acto. Expresamente dice Aristóteles que el no ser se dice de tres cosas: de la privación absoluta, de la privación considerada en relación con una forma determinada y de la materia prima. [2°] La materia prima no subsiste por sí misma. [3°] No es una ni múltiple, porque estas relaciones numéricas no tienen lugar en los seres que carecen de existencia. [4°] Tampoco es soporte de la diversidad [sujeto de cambio y alteraciones], porque tales cosas son accidentes que tan sólo convienen a los seres reales y existentes, pero no a la materia prima, porque únicamente es sujeto de los seres alterables, esto es, de los cuerpos. [5°] Tampoco da a las cosas su determinado concepto [su nombre y especie], porque esto es el efecto propio de la forma. Finalmente [6°] no posee ninguna característica determinada, porque tales propiedades son accidentes que necesariamente se siguen al ser real. De esta laya son todos los discursos del *Yanbūʿ al-ḥayā* [1].

Para conocer ahora las coincidencias de las ideas de Gundisalvo con las expuestas en este pasaje, debemos considerar en el *De processione mundi* varias partes y artículos que nos faciliten su inteligencia. La primera parte trata de la existencia de Dios y de sus principales atributos (pp. 1-19). La segunda parte habla de las obras de Dios. Esta parte contiene un primer artículo contra el emanatismo de los musulmanes (pp. 19-29); para lo cual acepta de Ibn Gabirol la tesis de la materia y forma, pero modificando los conceptos hasta sentirse en plena oposición con el filósofo malagueño y verse obligado a componer un segundo artículo (pp. 29-32) para refutarle expresamente. Dice, pues:

Et tamen philosophi, cum describunt primam materiam et formam, dicunt: «Materia est prima substantia per se existens, sustentatrix diversitatis, una numero. Item: materia prima est substantia receptibilis omnium formarum. Forma vero prima est substantia constituens essentiam omnium formarum [2].»

[1] *Das Buch Emunah Ramah*, pp. 15-16. Véase también la traducción francesa de Munk en *Mélanges*, p. 272.

[2] *De processione mundi*, p. 30. Las palabras de Ibn Gabirol, en la traducción latina del *Yanbūʿ al-ḥayā* (véase la nota 2 de la p. 166), son éstas: *D. Iam patuit mihi*

El *tamen* con que comienzan estas palabras indica suficientemente que lo inmediatamente anterior está en oposición con esas definiciones de los filósofos.[1] Helo aquí:

Non est inconveniens quod utraque [materia et forma] *sine alia habeat esse et non esse simul diverso modo. Esse enim materiale, quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu. Sed esse materiale utraque habet per se sine altera, sicut esse formale habet utraque, si coniuncta est cum altera. Sed quia homines non consueverunt dicere aliquid esse, nisi quod in actu est; esse vero in actu non habetur nisi cum forma materiei coniungitur: ideo esse non convenit materiae per se nec formae per se sed coniunctis simul* [1].

Tal es la primera discrepancia de las ideas de Gundisalvo con las definiciones que nos propone tomadas de Ibn Gabirol. Es manifiesta la coincidencia con los dos primeros reparos que ponía Ibrāhīm ibn Dāwūd.

Añade seguidamente Gundisalvo:

Sed quia esse et unum inseparabilia sunt quoniam quicquid est, ideo est, quia unum est: idcirco sicut neutra [materia et forma] *esse habet per se sine altera, sic neutra est unum per se sine altera. Quicquid enim est, vel unum est vel multa. Quia igitur nec unum est nec multa, quapropter materia per se intellecta sine forma et forma sine materia intellecta una dici non potest* [2].

La materia y forma, consideradas aparte, no sólo no tienen por sí mismas ser, como nos dijo antes, sino que tampoco pueden

ex praemissis esse materiae universalis et formae universalis, sed ostende nunc mihi, quae definitio uniuscuiusque illarum. M. Definitio cuiusque illarum non est possibilis...; sed descriptio illarum possibilis est, propter proprietates quae comitantur eas, ergo descriptio materiae primae, quae sumpta est ex eius proprietate, haec est, scilicet, quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, una numero; et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum, sed descriptio formae universalis haec est, scilicet quod est substantia constituens essentiam omnium formarum (lib. V, n. 22, p. 298).

1 *De processione mundi*, p. 28, 9-17.

2 *De processione mundi*, p. 29, 4-10.

decirse *una* ni *muchas*. Con eso nos señala el tercer error que Ibrāhīm ibn Dāwūd criticaba en Ibn Gabirol. Estos tres primeros errores de Ibn Gabirol obligaban a Gundisalvo a llamar la atención, oculta pero directamente, sobre el autor que los ha enseñado. Oculta al autor bajo el plural: *et tamen philosophi*. Pero directamente lo señala copiando sus propias palabras.

Antes de continuar su refutación concede Gundisalvo que las definiciones propuestas podrían tener un sentido admisible; pero añade:

> Si la sustancialidad y la unidad son verdaderas formas [como aparecen en esas definiciones], entonces ciertamente, al predicarse ambas de la sustancia numéricamente una, ya no podrá ser la materia enteramente *informe* en sí misma, ni la foma podrá ser enteramente *simple*, puesto que la sustancialidad y la unidad serían propiedades tanto de la materia como de la forma. Ahora bien, la sustancialidad y la unidad no son realmente propiedades [formas] de la materia y de la forma; al contrario, son una misma cosa indistinta de ellas; son la mismísima materia y forma y no algo diverso de ellas; pero [lo son en el ser en acto, en el cual] ciertamente que la materia no es otra cosa que la sustancia, llamada unas veces materia y otras sustancia... [1].

Inmediatamente coincide Gundisalvo en estas palabras con el primer error que Ibrāhīm ibn Dāwūd rechazaba en las definiciones de Ibn Gabirol, y de la misma manera coincide con la doctrina refutada como cuarto y sexto error, ya que la materia en el estado de posibilidad no puede ser soporte ni siquiera de su unidad ni de su sustancialidad. La materia en ese estado no es sustancia. *Nomen enim substantiae illi materiae proprie congruit, quae aliquam formam recepit, per quam facta est aliqua substan-*

[1] *De processione mundi*, p. 30. 14-31, 3: *Si enim substantialitas et unitas formae sint, tunc, cum utraque dicitur de substantia una, profecto nec materia in se omnino informis est, nec forma omnino simplex, cum substantialitas et unitas sint earum proprietates. Unde dicendum est, quod substantialitas et unitas non sunt formae materiae et formae quasi ab eis diversae, sed sunt ipsum et materia et forma, non aliquid aliud ab eis; nec est aliud materia quam substantia quae aliquando materia et aliquando substantia dicitur.*

tia. Unde et substantia dicitur, quia alicui formae subsistit [1]. La forma determinada que convierte a la materia en sustancia es la sustancialidad que recibe al ser creada: *substancialitatis fuit quae materiam fecit esse substantiam* [2]. La materia en el estado de posibilidad carece de todo rasgo característico, aun de unidad y sustancialidad.

La coincidencia entre Ibrāhīm y Gundisalvo al refutar esos cinco errores es perfecta; pero, como se ve, Gundisalvo no menciona aquí el error de que no es la materia, sino más bien la forma, la que da a todas las cosas su definición y nombre. Esta diferencia entre Ibrāhīm y Gundisalvo depende únicamente de que el primero refuta las palabras de Ibn Gabirol según se hallan en el libro primero del *Yanbūᶜ al-ḥayā*, mientras que Gundisalvo se fijó en las definiciones de Ibn Gabirol, según se hallan en el libro quinto de la misma obra, y en este libro quinto se omiten las palabras *dans omnibus essentiam suam et nomen*.

3° Ibrāhīm ibn Dāwūd añade inmediatamente después de las palabras que acabamos de comparar con las de Gundisalvo:

> Pasemos adelante y afirmemos que la materia prima es sustancia; y no faltándole nada para ello, ¿por qué no lo va a ser? Pero lo es tan sólo en el orden ideal, no en el orden real. La forma también es sustancia, y ¿por qué no? Ella hace existir a lo que antes no existía *[omne esse ex forma est,* Gundisalvo]. Ciertamente las formas parecen accidentes, porque en gran parte son corruptibles. Ahora bien: accidente tan sólo puede decirse aquello que conviene a un cuerpo ya plenamente constituído, y he aquí que la forma, por voluntad divina, constituye el cuerpo y lo hace subsistir por sí mismo, mientras que el accidente no constituye el cuerpo [3].

Lo que antes vimos se refiere inmediatamente a la materia, y ya se entendía que otro tanto había de decir de la forma. Aquí vemos en Ibrāhīm ideas sobre la materia que también

1 *De processione mundi*, p. 32, 7-10.
2 *De processione mundi*, p. 41, 10-11.
3 *Das Buch Emunah Ramah*, p. 16.

hemos encontrado en Gundisalvo; pero directamente nos enseña lo que es la forma.

A su vez Gundisalvo, en la refutación de Ibn Gabirol, nos enseña casi lo mismo diciendo:

Forma etiam non videtur esse substantia. Proprietas enim substantiae est per se existentia. Forma vero non potest per se existere eo quod non habet esse in actu, nisi in materia. Unde quia eget materia ad suum esse, quidam vocaverunt eam accidentalem, non tamen accidens. Sed quia omne esse ex forma est, ex accidente vero non est esse, sed alio modo, idcirco non est forma accidens; sed est substantia, quia quicquid est, est substantia vel accidens [1].

Como ya dijimos, las palabras de Ibrāhīm están a continuación de la expresión: «De esta laya son todos los discursos del *Yanbūᶜ al-ḥayā*.» Las palabras de Gundisalvo interrumpen la refutación de Ibn Gabirol respecto de la materia, para introducir su refutación respecto de la forma, de la cual sostiene, con Ibrāhīm, que no es sustancia en su estado potencial, sino tan sólo cuando se halla unida a la materia, o sea *in actu*. Con ello refuta a Ibn Gabirol. Este, en su extremismo, da a la forma el epíteto de accidental [2]: *quidam vocaverunt eam accidentalem* [3]. Pero Gundisalvo e Ibrāhīm afirman que la forma no es *accidente* [4]. Quizá Ibn Gabirol, a pesar de llamarla accidental, conceda que es sustancia la forma. Pero aún no se conformarían Ibrāhīm y Gundisalvo, porque Ibn Gabirol sostendría que era sustancia considerada sin la materia, mientras que ellos no conceden que sea sustancia sino cuando está unida con la materia. Quien reflexione sobre las ideas de Gundisalvo verá que coinciden nuevamente con las de Ibrāhīm y que ambos refutan a Ibn Gabirol.

1 *De processione mundi*, p. 31, 16-32-1.

2 Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 22, pp. 298, 24 ss.

3 *De processione mundi*, p. 31.

4 Ibrāhīm dice, según la traducción hebraica (p. 11, lín. 23): *Por cierto que las formas se parecen a los accidentes, por ser corruptibles en su mayoría.* Debemos suponer que, en la segunda parte, el original árabe tendría la misma palabra, *fasada*, que en filosofía designa técnicamente la *corrupción*, como opuesta a *generación*.

De lo dicho nos parece inferirse ciertamente que, en su refutación de Ibn Gabirol, utiliza Gundisalvo la obra de Ibrāhīm ibn Dāwūd. No debemos juzgar si la refutación que dan Gundisalvo e Ibrāhīm es o no filosóficamente cierta y admisible, sino si las ideas de ambos sobre el mismo objeto se identifican. Esto creo que queda probado y, además, queda igualmente demostrado que Gundisalvo, al menos por una vez, atribuye a *otros* lo que tan sólo puede encontrarse en Ibrāhīm ibn Dāwūd. Pone la forma plural, como antes también dijo *et tamen philosophi*, aunque en realidad tan sólo trataba de Ibn Gabirol.

Esta influencia de Ibrāhīm ibn Dāwūd sobre Gundisalvo nos permite inferir algunas consecuencias muy notables.

En primer lugar, la nota que suele ponerse a Gundisalvo de abengabiroliano no tiene verdadero fundamento científico en las ideas de Gundisalvo. Éste toma ciertamente algunas ideas de Ibn Gabirol; pero les da un sentido distinto, hasta llegar a refutar directamente el pensamiento más típico de Ibn Gabirol. ¿Por qué los historiadores tienen a Ibrāhīm ibn Dāwūd por enemigo del sistema abengabiroliano y no tienen igualmente a Gundisalvo por adversario del mismo, siendo así que éste refuta también a Ibn Gabirol, siguiendo las ideas mismas de Ibrāhīm ibn Dāwūd? O los dos se han de tener por adversarios de Ibn Gabirol, o los dos se deben tener por abengabirolianos.

Otra consecuencia notable es que, como el libro de Ibrāhīm ibn Dāwūd está compuesto en 1160, según Simson Weil [1] y S. Munk [2], o en 1168, según Guttmann [3], Sarton [4], etc., la fecha aproximada de la composición del *De processione mundi* habrá de ser el 1170. Los que hacen morir a Gundisalvo hacia

[1] Simson Weil lo dice en la misma portada de su edición hebraica y en la de su traducción al alemán, como ya vimos en la nota 2 de la p. 159.

[2] «La philosophie d'Ibn-Gabirol rencontra un rude adversaire dans le célèbre Abraham ben-David ha-Levi, qui composa en 1160, sous le titre de *La Foi sublime*, un traité de théologie» (Munk, *Mélanges*, p. 268).

[3] Jacob Guttmann, *Die Religions philosophie des Abraham ibn Daud*, Göttingen 1879, y el mismo en *Jewish Encyclopaedia*, vol. I, 1901, pp. 101-103.

[4] George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II, Parte I, London 1931, p. 368.

1150 se admirarán de la consecuencia. No hay la menor duda de que el *De processione mundi* es de Gundisalvo, ni tampoco parece que pueda dudarse, según lo dicho, de que el *De processione mundi* presupone publicado el tratado de la *Fe sublime*, de Ibrāhīm ibn Dāwūd. ¿No murió Gundisalvo hacia el 1150? Sabemos que no, y ya hemos probado con documentos bien distintos que su vida llegó hasta el 1181 aproximadamente. Esta consecuencia está, pues, enteramente conforme con los otros datos que conocemos sobre Gundisalvo.

Finalmente, como el libro de Ibrāhīm ibn Dāwūd estaba en árabe, se infiere también de lo dicho que Gundisalvo podía leer el árabe y aprovecharse de sus lecturas para componer sus obras. También esto admirará a los que tienen a Gundisalvo por mero latinista de Ibn Dāwūd (Juan Hispano). Pero conocemos muchos datos para sostener resueltamente que, aunque Gundisalvo en un principio ignoraba el árabe, con el tiempo lo llegó a dominar de tal manera, que por sí mismo tradujo al latín diversas obras, por las cuales conocieron los latinos el peripatetismo de los musulmanes.

Manuel Alonso, S. I.

CRONICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XVIII

SUMARIO: *Atarazanas hispanomusulmanas,* por Leopoldo Torres Balbás.— *Las ruinas musulmanas de las Mesas de Asta (Cádiz),* por T. B. — *Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade,* por T. B. — *Una «mqābriya» almohade malagueña del año 1221 J. C.,* por Manuel Ocaña Jiménez. — *La armadura del claustro de San Juan de Castrojeriz (Burgos),* por T. B.

ATARAZANAS HISPANOMUSULMANAS

Intento evocar en las páginas siguientes, como he hecho en otras ocasiones, edificios desaparecidos desde hace siglos, con los que ir completando la reconstitución de los que formaban nuestras ciudades islámicas en la edad media. Mezquitas, alminares, baños, *māristānes,* puentes, alcazabas, murallas, almunias, alcázares y modestas viviendas van desfilando por las páginas de esta *Crónica* en descripciones grises y monótonas. Tal vez, un día, sacudido el polvo de cosa muerta con que los evoca una seca erudición, desprovista de fantasía, puedan agruparse y dar idea del abigarrado conjunto de una ciudad hispanomusulmana, desbordante de vida, como algunas veces estuvieron — Córdoba, en la segunda mitad del siglo X; Sevilla, del XI al XII; Granada, al mediar el XIV —, o en la melancólica y señorial decadencia por las que pasaron en otras ocasiones — Córdoba, en

la época de las taifas; Almería, algo antes de su definitiva conquista por los cristianos —. Que las ciudades, lo mismo que los imperios, se elevan y abaten por causas que ya trató de explicar en el siglo XIV, para las islámicas de occidente, en curiosas páginas, el gran Ibn Jaldūn.

En las historias de la arquitectura que se escriban el día de mañana creo que al estudio y análisis de los edificios precederá la descripción de su conjunto urbano, síntesis reveladora como pocas del sentido de lo que modernamente se vienen llamando culturas.

Según Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española,* la palabra «atarazana» quiere decir «lo mismo que los venecianos llaman arsenal, donde se fabrican los navíos y se labran y tienen todos los pertrechos pertenecientes a la navegación... Pero el padre Guadix dice ser arábigo, de *darsenaa* que vale casa del oficio» [1]. El *Diccionario de la Real Academia Española* [2] también identifica el sentido de las palabras atarazana y arsenal, derivadas ambas — la última pasó a

[1] Barcelona 1943, p. 163. Este sentido más amplio se daba entre los musulmanes a esa palabra, cuya traducción literal es «casa del trabajo» *(Encyclopédie de l'Islām,* I [Leiden, Paris 1913], p. 942), por lo que se aplicaba, no solamente a un taller naval, sino a cualquier fábrica, aunque el primer sentido fuese el más generalizado. Refiere Maqqarī, al describir Madīnat al-Zahrā', que doce figuras de oro rojo, adornadas con perlas y otras piedras preciosas, mandadas colocar por el califa sobre la fuente, traída de las comarcas orientales del Mediterráneo, que adornaba uno de los salones de ese palacio, fueron totalmente labradas en el arsenal de Córdoba (Gayangos, *Moham. Dyn. in Spain,* I [Londres 1840], p. 236). Según Ibn ʿIḏārī, el año 393 = 1003, en vísperas de una expedición contra los cristianos, invitó ʿAbd al-Malik a los intendentes de los arsenales cordobeses a que distribuyeran cinco mil cotas de mallas y otros tantos cascos entre las gentes que iban en su ejército *(Histoire des musulmans d'Espagne,* por R. Dozy, edic. Lévi-Provençal, III [Leiden 1932], p. 187). En la primera mitad del siglo XV había en Fez unos edificios construídos con gran solidez, en los que se fabricaba la moneda y se hacían todas las cosas de que el Rey necesitaba; se los llamaba el arsenal *(Darçana* en la *Chronica do Infante Santo D. Fernando,* de Fr. João Alvarez [Coimbra 1911], p. 49, según cita de Robert Ricard, *Le Maroc septentrional au XVe siècle d'après les chroniques portugaises,* apud *Hespéris,* XXIII, 1936, p 113).

[2] Décimaquinta edición (Madrid 1925).

casi todas las lenguas europeas, indicio revelador de la procedencia de estas construcciones en la edad media — de las árabes *dār al-ṣināᶜa*.

De los arsenales o atarazanas hispanomusulmanes apenas si queda más rastro material que una gran puerta de las malagueñas, rehecha y trasladada de lugar. Con ayuda de los recuerdos escritos y gráficos que de tales edificios se conservan, de los medievales levantados en territorio cristiano por la sugestión de aquéllos, y de uno que lo fué en el Mediterráneo oriental en la primera mitad del siglo XIII, y que repite el mismo tipo, veamos si es posible saber cómo fueron.

Al relatar un hecho ocurrido pocos años después de la conquista islámica de España, Ibn al-Qūṭiyya (m. 367 = 977) menciona una atarazana en Algeciras. El sirio Balŷ, que se hallaba en Tánger en el año 123 = 741 al frente de diez mil hombres, acosado por los berberiscos, pidió naves para pasar a la Península al gobernador de España ᶜAbd al-Malik b. Qaṭan. Ante la negativa de éste, «al desesperar de que le auxiliase, construyó unos cárabos y se apoderó de los barcos mercantes que allí se hallaban; metió en ellos hombres que lo condujeran a la atarazana de Algeciras y se apoderó de los barcos, armas y pertrechos que en ella se encontraron» [1]. De ser cierto el relato, esa atarazana sería probablemente de origen romano o visigodo, pues los musulmanes, en los pocos años transcurridos desde la invasión y conquista, no parece que fundaran establecimientos industriales de alguna importancia.

Para combatir las invasiones de los normandos que asolaban las costas andaluzas — en el año 230 = 844 entraron en Sevilla, y quince después se hicieron dueños de Algeciras —, ᶜAbd al-Raḥmān II (206 = 822 – 238 = 852) ordenó levantar en la primera ciudad un arsenal en el que construir barcos, tripulados por marineros del litoral español, generosamente remunerados,

1 *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, trad. de don Julián Ribera (Madrid 1926), p. 16 del texto árabe, y 11-12 de la traducción castellana.

a los que proveyó de instrumentos o máquinas para arrojar betún ardiendo. Así, cuando los normandos asaltaron por segunda vez las costas peninsulares, en el año 244 = 858, en tiempo del emir Muḥammad, salióles al encuentro la flota española en la desembocadura del Guadalquivir y, después de incendiarles algunas naves, les obligó a huir [1].

En 266 = 879, el príncipe Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān, al tener noticia de que las costas gallegas no estaban fortificadas, por lo que era fácil desembarcar en ellas, hizo construir barcos en Córdoba, dando su mando a ʿAbd al-Ḥamīd ibn Mugīṯ. Descendieron los navíos por el Guadalquivir y su naufragio al llegar al mar puso término prematuro a la expedición [2]

Atarazanas califales.

Parece haber sido ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir el gran impulsor, como de tantas otras actividades, de las construcciones navales en la España musulmana del siglo X, con el fin de proteger sus costas de la amenaza de nuevos desembarcos de los normandos y de las expediciones marítimas de los fāṭimíes, y combatir al mismo tiempo a los cristianos. En esa época, escribe Ibn Jaldūn, las flotas musulmanas triunfaban en casi todos los parajes del mar romano. Sus barcos, tan abundantes como bien equipados, cubrían la superficie del Mediterráneo, recorriéndolo en todos sentidos y precipitándose sobre los navíos no islámicos, como el león se precipita sobre su presa. Los cristianos no podían hacer flotar libremente ni un madero en ese mar, que era un mar árabe. El que quería navegar por él, tenía que aliarse con los sarracenos, como hicieron Nápoles, Gaeta y Amalfi. En

[1] *Ibidem*, p. 67 del texto árabe, y 53 de la traducción castellana; *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, trad. E. Fagnan (Argel 1924), p. 212. La noticia es también de Ibn al-Qūṭiyya. En Sevilla había habido arsenales en tiempo de César, según dice éste en su obra *Bellum Civile*, II, 18, 1; 21, 4 (cita de Antonio García y Bellido, *La navegabilidad de los ríos de la Península ibérica en la antigüedad* [*Investigación y Progreso*, XVI, Madrid 1945, p. 118]).

[2] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, ed. Dozy, II (Leiden 1851), p. 106, y traducción francesa Fagnan, II (Argel 1904), p. 170.

el año 935 los barcos del Mahdī fāṭimī atacaron y saquearon el sur de Francia y Génova, y todavía, en 1004 y 1011, Pisa [1]. La flota de ʿAbd al-Raḥmān III se componía de trescientos navíos, construídos en diferentes lugares. Cada barco estaba bajo las órdenes de un marino con el título de *qā'id*, encargado tan sólo de lo referente al armamento, los combatientes y la guerra, y otro oficial, llamado *rā'is* — de donde procede el castellano arráez — dirigía la maniobra del barco, por medio de velas o remos, y la operación de fondear [2]. El jefe de la flota de Almería — en esta ciudad estaba la más importante atarazana califal— era uno de los personajes más destacados de la corte cordobesa, del mismo rango que el cadí de la capital y el jefe de la frontera superior, y, dice un autor árabe, compartía el poder con el califa, puesto que mientras éste reinaba en tierra, el jefe de la escuadra era dueño del mar [3].

De los testimonios citados a continuación se deduce que ʿAbd al-Raḥmān III tenía estratégicamente repartidas sus atarazanas por las costas y ríos navegables de la Península, procurando, cuando era posible, emplazarlas en los últimos, en puertos interiores, más protegidos y fáciles de defender: en Alcacer do Sal, en la costa atlántica, para combatir a los normandos y atacar las costas gallegas [4]; en Almería, para la protección del comercio con oriente y las campañas contra los fāṭimíes, y en Tortosa, para la defensa de las costas levantinas y de Baleares. Es probable, aunque no conozco dato documental que lo compruebe, que siguieran trabajando en el siglo X las atarazanas de Sevilla y de Algeciras: esta última subsistía a fines del siguiente, como se dirá más adelante.

1 A. Mez, *El renacimiento del Islam*, trad. Vila (Madrid-Granada 1936), pp. 598-599.

2 Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, trad. Slane, II (París 1865), páginas 40-42.

3 Colección anónima de anécdotas del siglo XIV, titulada *Kitāb al-zahrāt al-manṯūra fī al-ajbār al-maʿṯūra*, según cita de E. Lévi-Provençal, en *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (Paris 1932), pp. 85-86.

4 La atarazana de Alcacer do Sal se cita en el reinado de Hišām II, pero es probable que se trabajara en ella cuarenta años antes.

La primera mención que hace el *Bayān* de la flota *(usṭūl)* de ᶜAbd al-Raḥmān III es del año 319 = 931. Dueño éste de Ceuta, en la costa africana, los *qa'ides* Aḥmad b. Ilyās y Yūnus b. Saᶜīd fueron con varios navíos cargados de soldados y marinos a hacer desembarcos en las costas de Ifrīqiya [1].

Dice en el siglo X al-Rāzī (nacido antes de 274 = 887 y muerto, probablemente, en 344 = 955), según la antigua versión castellana de la perdida traducción portuguesa de una de sus obras, que Almería era «morada de los sotiles maestros de galeas» [2]. Siglos más tarde escribe Ibn Jaldūn, que Almería y Baŷŷāna (Pechina) — la primera, puerto de la última — eran los dos puertos en los que la flota de ᶜAbd al-Raḥmān III tenía su fondeadero [3]. En esa ciudad, puerta entonces de España desde el oriente mediterráneo, debió de construirse en 344 = 955, por orden del califa, un barco de tamaño extraordinario para la época, destinado a transportar mercancías a oriente, cuyos tripulantes se apoderaron de otro navío con un correo de Sicilia, destinado al monarca fāṭimī al-Muᶜizz. En venganza, éste envió una flota mandada por el gobernador de Sicilia al-Ḥasan b. ᶜAlī contra el puerto de Almería, incendiando todos los barcos que en él estaban, incluso el grande recién llegado de Alejandría con mercancías y cantoras para el califa cordobés, cogiendo abundante botín y prisioneros, con los que regresó a Sicilia [4]. Como represalia, al-Nāṣir dispuso, el año siguiente, que el general Gālib, al mando de setenta navíos, fuese a atacar las costas de Africa del norte, expedición en la que incendió Marsà al-Jaraz [5]. Pocos

[1] Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, p. 220 del texto árabe y 340 de la traducción francesa.

[2] *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis*, por don Pascual de Gayangos *(Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII [Madrid 1852], p. 38).

[3] *Prolégomènes*, II, p. 40 de la trad. francesa de Slane.

[4] Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb & de l'Espagne*, trad. Fagnan (Argel 1898), pp. 358-359.

[5] Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, II (París 1927), p. 542; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, p. 237 del texto árabe y 366 de la trad. francesa; Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 153.

años después el califa envió otra flota contra Ifrīqiya mandada por el *ṣāḥib al-šurṭa* Aḥmad b. Yaʿlà [1].

En el reinado de al-Ḥakam II, en 355 = 966, los normandos intentaron desembarcar de nuevo en las costas del occidente de la Península. Refiere el *Bayān* que la flota de Sevilla — sin duda continuaba en plena actividad su atarazana — levó anclas y atacó a la enemiga en el río de Silves, destruyendo varios barcos y derrotándola [2]. Según el mismo texto, a fines de junio de 971 corrieron rumores de que los normandos trataban una vez más de atacar el litoral occidental de España. El califa envió inmediatamente al jefe de la flota a Almería, para armar los barcos y llevarlos a Sevilla, y reunir todas las fuerzas navales, dirigiéndolas hacia las costas occidentales de la Península [3].

Ni historiadores ni geógrafos citan en la época califal las atarazanas de Tortosa (Tarragona), en el Ebro, a veinte millas del Mediterráneo, pero una lápida con una inscripción arábiga, empotrada en el muro exterior norte de la catedral de esa ciudad, conserva su recuerdo. Según ese epígrafe, ʿAbd al-Raḥman III mandó levantar, en el año 333 = 944-45, un arsenal para los armamentos marítimos y los navíos — *al-dār ʿaddat*^{tan} *li-l-sināʿa*^{ti} *wa-l-marāḳib* — bajo la dirección del *qā'id* ʿAbd al-Raḥmān, hijo de Muḥammad [4]. Ignórase la procedencia de la madera necesaria para la construcción de los navíos en las atarazanas de Almería; pero sobre la empleada en las de Tortosa se sabe por un testimonio, dos siglos posterior, del Idrīsī, en cuya época aún continuaba trabajándose en el arsenal, que en esa ciudad se construían grandes navíos con las maderas de los árboles de las montañas circundantes, pinos de notable grosor y altura, de color rojizo y corteza brillante, resinosos e inatacables por los

[1] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, pp. 234 y 238 del texto árabe y 362, 368-369 de la trad. francesa.

[2] *Ibidem*, II, p. 254 del texto árabe y 394 de la trad. francesa.

[3] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, p. 257 del texto árabe y 399 de la traducción francesa.

[4] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-París 1931), pp. 83-84.

insectos, que gozaban de gran reputación. De ellos se hacían los mástiles y vergas para los barcos [1].

Este arsenal de Tortosa debía de ser una construcción grande e importante, pues estaba defendido por diecisiete torres, seguramente unidas por lienzos de murallas formando un circuito cerrado. En 1149, al año siguiente de la conquista, Ramón Berenguer IV se lo dió a los judíos de la ciudad para que construyeran en él sesenta casas [2].

Bajo ᶜAbd al-Raḥmān III debió de haber atarazanas en Qaṣr Abī Dānis — Alcacer do Sal, en Portugal —, pues en el reinado de su nieto Hišām II, Ibn Abī ᶜĀmir — Almanzor — hizo armar una gran flota en esa ciudad para la expedición que en 387 = 997 emprendió contra Galicia [3]. Este arsenal estaba en plena actividad a mediados del siglo XII; Idrīsī, que terminó su obra geográfica en 548 = 1154, dice que en Qaṣr Abī Dānis, situada a 40 kilómetros de la costa, a orillas de un caudaloso río remontado por gran cantidad de embarcaciones, con bosques de pinos en todo su contorno, se construían muchos navíos [4].

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, por R. Dozy y M. J. de Goeje (Leiden 1886), p. 190 del texto árabe y 231 de la trad. francesa. Al describir al-Idrīsī el quinto clima, correspondiente a la España cristiana, reitera y amplía esta noticia: «en las montañas de Tortosa crecen pinos de tan excelente calidad como no los hay en parte alguna, tanto por su longitud como por su grueso y la hermosura de su veta; llévanse a todas las partes del mundo, lo mismo próximas que lejanas, y de su madera se hacen artesonados para edificios regios y arcones; sirven para arboladuras y entenas de buques de gran porte, y se aplican para construir ingenios militares, como bastidas, cuervos, escalas y otros» *(La Geografía de España del Edrisí*, por don Eduardo Saavedra [Madrid 1881], páginas 82-83).

[2] «... *illum locum, in Tortosa, quod apellatur daraçana, simul cum ipsis turribus in circuitu existentibus, quae sunt XVII, ad construendum et edificandum ibidem LX mansiones*» (Ramón O'Callaghan, *Anales de Tortosa* [Tortosa 1895], apéndice, p. 76).

[3] Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, edic. Dozy, Dugat, Krehl y Wright (Leiden 1855), p. 270, según cita de Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, pp. 155-156; *Bayān*, II, p. 317 del texto árabe y 492 de la trad. francesa.

[4] Idrīsī, edic. Dozy y de Goeje, p. 181 del texto árabe y 219 de la traducción francesa.

Atarazanas de las épocas de los taifas y almorávide.

A comienzos del siglo XI, en la época del rey corsario Muŷāhid al-ʿĀmirī, el mayor pirata de entonces, destructor de Pisa y dueño, por breve tiempo, de Cerdeña, y de su hijo ʿAlī, Denia fué un reputado arsenal en el que se seguía trabajando en el siglo siguiente. La madera de pino para las construcciones navales, escribía al-Idrīsī cien años después, iba por el río Júcar desde Alcalá de Júcar hasta Alcira y el fuerte de Cullera, donde se la embarcaba para Denia [1]. Estas atarazanas se citan en 1242 en el *Repartimiento* de Denia [2].

A fines del siglo XI había un arsenal — *dar al-ṣināʿa* — en Algeciras, en el que desembarcaron las tropas almorávides llegadas a Andalucía como auxiliares de los monarcas musulmanes de taifas [3]. Proseguía en él la construcción de navíos en el siglo siguiente, pues Idrīsī lo cita y dice que estaba en el interior de la ciudad. A él se refiere también Ibn ʿIḏārī [4].

[1] Idrīsī, p. 195 del texto árabe y 237-238 de la versión francesa. Los editores traducen por Calaça el nombre del lugar en el que los troncos de pino se echaban al río, pero dicen que la lectura de las vocales es incierta. Según Idrīsī, era un lugar fortificado, construído en la ladera de unas montañas en las que crecían muchos pinos. Alcalá del Júcar está situada, efectivamente, en la ladera oriental de una colina de pendiente escarpada. En el cerro de la Horca, en la parte superior norte de la población, se advierten las ruinas de un pueblo, que debió de ser considerable. El antiguo castillo de moros fué reparado en la primera guerra civil *(Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, por Pascual Madoz, I [Madrid 1845], p. 373).

[2] «Carrosius [el capitán Carroz, que hizo el Repartimiento]: domos de Alcayt Aboabdile Avenmaymo que sunt inter Daraçanam et domos Çahen et ortum de Hamo Abenbaca Beb Alcohol et est inter ravallum et rapitam» *(Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* por don Próspero de Bofarull y Mascaró, Colección de documentos inéditos de la Corona de Aragón, t. XI [Barcelona 1856], p. 367).

[3] E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh, dernier roi zīride de Grenade* (Al-Andalus, IV [1936], p. 73 de la trad. francesa).

[4] Idrīsī, edic. Dozy y de Goeje, pp. 181 del texto árabe y 212 de la traducción francesa; *Bayān,* III, p. 104, según cita de Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane,* p. 154, n. (2).

En la primera mitad del siglo XII, en época almorávide, Idrīsī menciona, además del ya citado arsenal de Tortosa, los de Alcacer do Sal, ciudad en la que se construían entonces muchos navíos, y Denia, frecuentada por gran cantidad de embarcaciones. También se refiere el mismo geógrafo a la existencia de arsenales en Silves (Portugal), cuyas montañas en torno producían gran cantidad de madera, y en Alicante, ciudad en la que, a pesar de su escasa importancia, construíanse navíos para el comercio y barcas [1].

Atarazanas hispanoalmohades.

En tiempo de la dinastía almohade, después de la caída de los imperios omeya de occidente y fāṭimī, perdidas por el islam varias islas del Mediterráneo, los musulmanes no tenían ya en éste la superioridad marítima de épocas pasadas. Unicamente conservaban una fuerte flota los almohades, bajo el mando de Aḥmad de Sicilia, solicitada en vano por Saladino para sus campañas en el Mediterráneo oriental. Tras la muerte de Yaʿqūb al-Manṣūr, es decir, a partir de los primeros años del siglo XIII, el poderío naval de los almohades comenzó también a declinar rápidamente [2].

Refiere el *Qirṭās* que, en 557 = 1162, ʿAbd al-Mu'min ordenó fortificar las costas españolas para hacer la guerra santa a los cristianos, y construir cuatrocientos navíos, de los cuales ochenta se hicieron en Andalucía [3].

Abū Yaʿqūb Yūsuf, hijo y sucesor de ʿAbd al-Mu'min, a su llegada a Sevilla, camino de la expedición de Santarén, en el año 580 = 1184, mandó al gobernador Abū Dāwūd Yalūl ben Ŷildāsan que se ocupase durante su ausencia de construir una atarazana para los barcos, que llegara desde el muro de la alcazaba levantada a orillas del río, por la puerta de los Barcos — *Bāb*

[1] Idrīsī, edic. Dozy y de Goeje, pp. 180 y 193 del texto árabe y 234-235 y 237 de la versión francesa.

[2] *Rawḍ al-qirṭās*, trad. Beaumier (París 1860), p. 284.

[3] Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, II, pp. 42-45.

al-Qaṭā'iᶜ —, hasta la planta baja de la puerta del Alcohol [1]. Afirma el analista Ortiz de Zúñiga que las atarazanas árabes de Sevilla, según constaba de escrituras, «y testifícanlo sus fragmentos, en que hay almacenes y bodegas..., estaban en el arrabal de los Humeros, que en lo antiguo hallo nombrado Barrio de Pescadores, fuera de la puerta de Goles o Real», en la colación de San Vicente, y las habitaban gentes del río aplicadas a la pesca [2]. Pero no es creíble que ese fuera su emplazamiento, pues la puerta citada abríase a la orilla del Guadalquivir, aguas arriba de la de Triana, a la que daba entrada el puente de barcas, y éste sería, desde que se construyó en 566 = 1170-1171, obstáculo insuperable para el paso de los barcos construídos o reparados en las atarazanas. Por ello, y teniendo en cuenta que el párrafo de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, publicado por el P. Antuña, se refiere como inmediata a una alcazaba levantada a orillas del río — probablemente la que encerraba el actual alcázar —, debemos suponer su emplazamiento en lugar próximo a aquel en que luego se levantaron por Alfonso X las atarazanas, parte de cuyos restos se derriban actualmente.

Es probable que, bajo el dominio almohade, el arsenal de Denia siguiera en plena actividad, pues el soberano Abū Yūsuf Yaᶜqūb al-Manṣūr (580 = 1184 – 595 = 1198) pasó revista en ese puerto a las tropas y a una flota de trescientos barcos, sesenta y dos corbetas *(gurāb)*, treinta barcos de caza *(ṭarīda)*, y cincuenta grandes barcos y barcas de diversas clases que enviaba contra el *wālī* de Mallorca Ibn Gāniya [3].

Durante los siglos XII y XIII hubo un arsenal en Saltīš (la isla de Saltes, en la ría de Huelva), según afirma una crónica mu-

1 Fragmentos de una crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, publicados por el P. Melchor M. Antuña en *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), pp. 138 del texto árabe y 115-116 de la versión española. En ésta se traduce, equivocadamente, barrios por barcos.

2 *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, por don Diego Ortiz de Zúñiga, I (Sevilla 1795), p. 35. La primera edición es de 1677.

3 *La Péninsule ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miᶜṭār*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), pp. 136 y 229 de la trad. francesa.

sulmana posterior, pero que recoge noticias más antiguas, y en la isla de Ibiza, en la que, dice el mismo texto, crecían pinos excelentes para la construcción y el aparejo de los navíos [1].

En la ciudad de Mallorca había cuando la conquista — el último día del año 1229 — «un lugar en que se guardaban las galeras en tierra, que se llama Darazana, donde hay las paredes». El rey don Jaime I lo cedió a la orden hospitalaria de San Juan de Jerusalén, para que pudieran construir hermosas casas, en unión de cuatro galeras que allí había y fueron del rey de la isla [2].

Atarazanas nazaríes.

Refieren las crónicas castellanas que al entrar Fernando IV, en 709 = 1309, en la ciudad de Gibraltar, recién conquistada, entre otras obras de fortificación «mandó labrar una tarazana desde la villa fasta la mar, por que estudiesen las galeas en salvo» [3]. Perdida Gibraltar en 733 = 1333, Alfonso XI llegó a sus muros pocos días más tarde, e intentó su reconquista con ayuda de varios ingenios; uno de ellos «tiraba a las galeas de los Moros que estaban puestas en el atarazana». Ante la ineficacia de los ataques, el rey ordenó al almirante Alfonso Jofre que con sus navíos incendiase los de los moros resguardados en las atarazanas, pero éstos hicieron una estacada que impidió el paso a los barcos cristianos [4].

Abū-l-Ḥasan (m. 752 = 1351), el más activo constructor de los monarcas de la dinastía marīnī, entre las muchas obras que

1 *La Péninsule ibérique*, p. 240 de la versión francesa.

2 *Anales de la Isla y Reyno de Mallorca*, por Guillermo Terrassa (1709-1778), presbítero y pavorde de la catedral de Mallorca, ms. publicado por Alvaro Campaner y Fuertes, en *Cronicón Mayoricense* (Palma de Mallorca 1881), p. 3.

3 *Crónica de don Fernando IV*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, LXVI: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, colección ordenada por don Cayetano Rosell, I, (Madrid 1875), cap. XVII, p. 163.

4 *Crónica de don Alfonso XI*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, LXVI, cap. CXVI, p. 249.

realizó para proteger a Gibraltar poco después del malogrado ataque de Alfonso XI, fué una la de edificar una extensa muralla que, comenzando en el arsenal construído también en la misma ocasión, llegaba hasta la tejera [1]. Será probablemente de este edificio del que François Bertaut alcanzó a ver las ruinas en 1659. Dice que estaba en la calle Mayor, medio enterrado, viéndose tan sólo la mitad de sus columnas; frontero, a la orilla del mar, había un gran arco macizado, por el que supone que en otro tiempo entraban los navíos [2].

Al-ʿUmarī, que escribía poco antes de 1349, da noticia de la existencia de arsenales en Almería, para la construcción de los corsarios que hacían la guerra al enemigo; en Almuñécar (Granada), y en Málaga. Los navíos construídos en ellos estaban tripulados por soldados escogidos, arqueros y excelentes capitanes, que hacían incursiones por las costas cristianas, apresando a los habitantes, llevados al rey de Granada, el que se quedaba con unos y daba y vendía el resto [3]. En el arsenal de Almería se trabajaba, como se dijo, desde hacía siglos. Según el arzobispo de Nebio, Agustín Justiniani (1470-1536), estaba junto al mar y era capaz para gran número de navíos; afirma que en su tiempo aún se veían sus vestigios [4], subsistentes hasta fecha reciente. Una calle de Almería lleva el nombre de Atarazanas, y en ella se conservó, hasta entrado el siglo XIX, una nave de más de cien metros de largo por quince

1 *Voyages d'Ibn Batouta*, edición Defrémery y Sanguinetti, IV (París 1922), pp. 356-357.

2 *Journal du voyage d'Espagne* (1659), por François Bertaut (*Revue Hispanique*, XLVII [New York-París 1919], p. 105). Queda la duda de si no se referirá al baño árabe que describí en *Crónica* anterior.

3 Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī. *Masālik el Abṣār fi Mamālik el Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927), páginas 237-241.

4 En el lib. 2 de su *Historia Genovesa*, año 1147, dice, describiendo la ciudad de Almería: «... vicino al mare haveba una Arzenata che gli antiqui nominavano Navalia, & i moderni nominato Darzena, o sia Darsina, capace di gran numero di navigli, de le qual cose ancora restano vestigi». Cita de don Gabriel Pascual y Orbaneja, en su *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada*, primera parte (Almería 1699), p. 56.

de ancho y treinta de elevación. La formaban gruesos muros de mampostería con bóveda de ladrillo sobre arcos de piedra [1]. En este edificio se encerraron en 1569, para su reparto, las esclavas moriscas [2].

Las atarazanas de Málaga.

Tras tanta inexpresiva referencia escrita de edificios que no han dejado rastro material, encontramos, por fin, unas atarazanas, las malagueñas, que es posible evocar en forma más precisa. En 1404 las visitaron los tripulantes de unas galeras que iban al mando de don Pero Niño, conde de Buelna, a perseguir corsarios. Cuenta el cronista Gutierre Díez de Games que la mar llegaba hasta la atarazana y aún la rodeaba un poco [3]. A fines del mismo siglo, escribe Fernando del Pulgar, al relatar la conquista de Málaga por los Reyes Católicos, estaban las atarazanas «torreadas con çiertas torres, donde bate la mar. E en vna puerta de la çibdat que va a la mar está vna torrre albarrana, alta e muy ancha, que sale de la çerca como vn espolón que junta con la mar» [4]. En el *Libro de Repartimientos,* conservado en el Archivo Municipal de Málaga, figura la copia de

[1] La Junta revolucionaria almeriense mandó destruir esa nave para abrir una calle, y aunque a ello se opuso don Miguel Ruiz de Villanueva, elevando queja a la Academia de la Historia y ésta al Ministerio de la Gobernación, puesto que había dos calles inmediatas, cuando telegrafiaron suspendiendo la demolición, la Junta alegó estaba ruinoso el edificio y voló con barrenos lo que quedaba *(Historia de la Alcazaba de Almería,* por don Joaquín Santisteban y Delgado y don Miguel Flores González, folletón (2) del *Diario de Almería* de 26 de febrero de 1927).

[2] *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada,* por Luis del Mármol Carvajal. Segunda impresión, tomo I (Madrid 1797), p. 509.

[3] «Por el cavo de poniente es la taraçana; llega la mar a ella, e avn rodéala vn poco... E los que quisieron, entraron en la çiudad e fueron a la casa de los ginoveses, e a mirar la judería e la taraçana» *(El Victorial,* Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna, por su alférez Gutierre Díez de Games, edición y estudio de Juan de Mata Carriazo [Madrid 1940], pp. 101 y 103).

[4] *Crónica de los Reyes Católicos,* por su secretario Fernando del Pulgar, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, vol. II [Madrid 1943], p. 284.

una escritura [1], fechada en el Real de la Vega a 21 de diciembre de 1491, por la que los Reyes Católicos autorizan al ministro y frailes de la Santa Trinidad «para que ellos pudiesen facer e hedificar su monesterio en la yglesya que es en la dicha cibdat, cerca de la casa del Ataraçana, que seyendo de moros la dicha cibdat hera mezquita». La mezquita no estaba, pues, en la Atarazana, como suponen algunos autores, sino en su proximidad. Por un acuerdo del cabildo de la ciudad, de 16 de marzo de 1492, se mandaron abrir algunas puertas que estaban «cerradas hacia la Guadalmedina, junto a las Atarazanas» [2]. Parece que por entonces utilizábase este edificio para guardar botes de vino, por lo que los Reyes Católicos ordenaron al bachiller Juan Alonso Serrano, con fecha 30 de marzo de 1492, que «luego sean desembarazadas las dichas Atarazanas para los dichos navíos» [3]. Accidentalmente celebráronse en las Atarazanas, durante los primeros años después de la reconquista de la ciudad, algunos cabildos, y se hicieron los primeros remates de las rentas de Propios [4]. Más interesante que las anteriores es la referencia del viajero alemán Jerónimo Münzer, visitante de Málaga en octubre de 1494, según el cual había en esa ciudad «dos hermosos puertos... y en el de la parte de occidente una gran construcción de siete arcos para fondeadero de navíos y galeras» [5].

En 1595 y 1618, al volar unos molinos de pólvora inmediatos, «resultó mucho daño al edificio de las Atarazanas, ... ca-

[1] Vol. V, f° 282. Antes de finalizar el siglo abandonaron los frailes el edificio, mandado reparar por Carlos V en 1535.

[2] *Conversaciones históricas malagueñas,* por don Cecilio García de la Leña, descanso II (Málaga 1790), p. 202.

[3] *Los libros de Repartimientos de Málaga,* por Francisco Bejarano, en *Estudios malagueños,* por varios autores (Folletón del *Diario de Málaga,* 1932, p. 275).

[4] Francisco Bejarano Robles, *Las calles de Málaga* (Málaga 1941), p. 26.

[5] *Et habet duos portus clarissimus, quasi duo semicirculi in angulis cum tribus fortissimis turribus... Item circa portum occidentalem domum maximam cum septem arcubus pro stacione navium et galearum (Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii,* 1494-1495, por Ludwig Pfandl *[Revue Hispanique,* XLVIII. New York-París 1920], p. 63).

yeron varios trozos de paredes, y otros gruesos materiales sobre las bóvedas de las Atarazanas, y hundieron lo más del cubierto de ellas», por lo que hubo necesidad de reedificarlas [1].

Retirábase el mar lenta, pero continuamente, de la orilla del puerto malagueño. Consta que hacia 1700 no llegaba más que a la zarpa de la torre avanzada, la albarrana a que se refiere Pulgar [2]. Entonces rebajóse de altura y se llamaba Gorda, y al no servir ya, por esa razón, para alejar con su artillería a los buques enemigos ni defender la plaza, se edificó en su cercanía y más metido en el mar, de 1697 a 1701, el fuerte de San Lorenzo, del que no existe rastro. Hacia 1779 el mar quedaba a 290 varas de las Atarazanas [3].

El edificio de las Atarazanas prestó por entonces buenos servicios habilitado como hospital en tiempo de epidemias; en los primeros años del siglo pasado se utilizó como Colegio de Cirugía [4]. La revolución de 1868 demolió esta construcción, casi abandonada entonces y ruinosa [5]. Tan sólo se conserva de ella una puerta monumental que el arquitecto del Ayuntamiento, don Joaquín Rucoba, trasladó a 25 metros a levante de su primitivo emplazamiento, pero después de rehecha y renovada radicalmente, en tal forma, que parece obra nueva. Sirve hoy de ingreso a un mercado, construído hacia 1874.

El emplazamiento de las Atarazanas queda bien definido en el plano de Málaga, hecho en 1791 por don José Carrión de Mula, vigía del puerto [6]. Estaban en la desembocadura del

1 *Conversaciones históricas malagueñas*, descanso II, pp. 224 y 225.

2 F. Guillén Robles, *Málaga musulmana* (Málaga 1880), p. 527, n. (1); *Conversaciones históricas malagueñas*, descanso II, pp. 220 y 225-226.

3 A fines del siglo XVIII escribía don Antonio Ponz que «se supone que en pocos años se ha retirado [el mar] más de cien varas desde la muralla» (*Viaje de España*, por don Antonio Ponz, t. XVIII [Madrid 1794], p. 205).

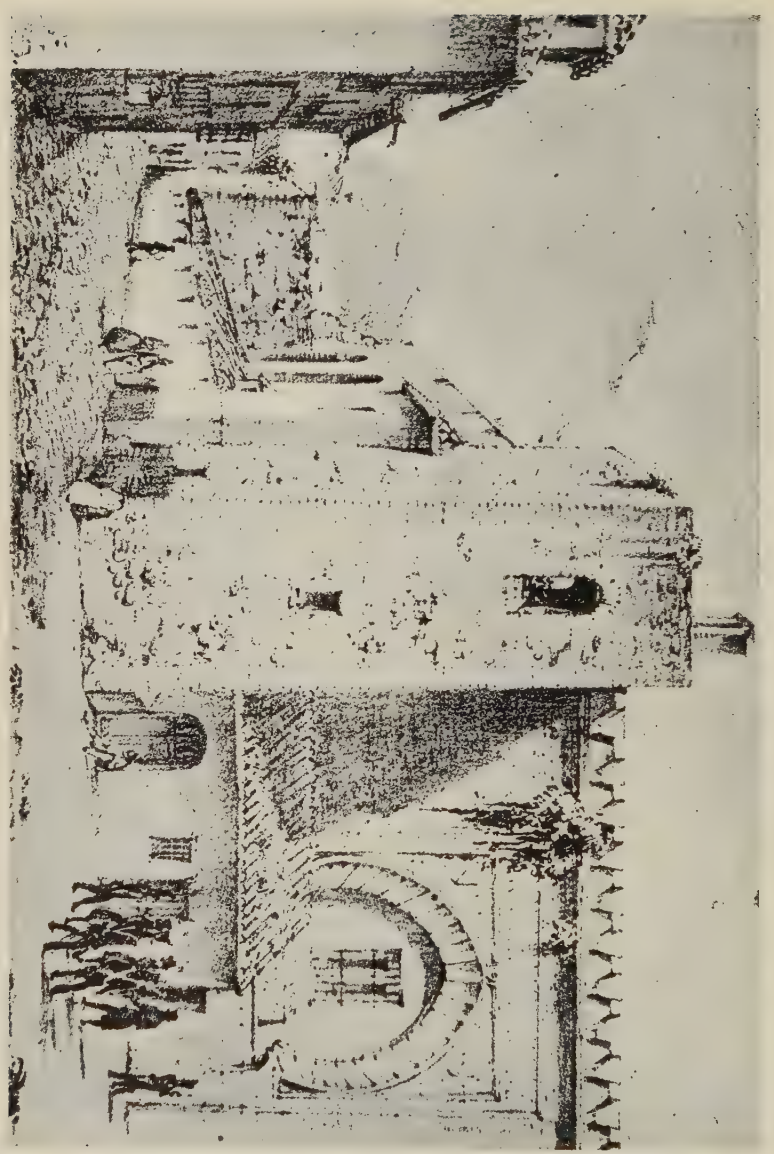
4 Bejarano, *Las calles de Málaga*, p. 27.

5 *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, por don Pascual Madoz, XI (Madrid 1848).

6 Inserta una reproducción de este plano don Manuel Rodríguez de Berlanga en su obra *Monumentos históricos del municipio Flavio Malacitano* (Málaga 1864). En él se inspiró Guillén Robles para el de la Málaga musulmana, que publica en la obra así titulada, p. 470.

Málaga. — Una parte de la ciudad y las atarazanas a fines del siglo XVI, según un grabado del «Civitates orbis terrarum».

Málaga. Las atarazanas en 1772, según un dibujo de Francis Carter.



Málaga. — Las atarazanas en 1839, según un grabado de «El Guadalhoce».

Guadalmedina, en su orilla izquierda y arrimadas al recinto murado de la ciudad, ocupando un solar de 5.008 metros superficiales, en parte del cual se halla emplazado hoy el actual mercado. Formaban una defensa avanzada de Málaga, frente al Castil de Genoveses, también saliente de la cerca, en situación análoga, protegiendo ambas fortalezas la ensenada intermedia, antiguo puerto, y el lienzo de muralla de la ciudad, que la cercaba por ese lado, en el que se abría la Puerta de la Mar.

La planta de las Atarazanas era un cuadrilátero, con tres torres en otros tantos de sus vértices y alguna otra intermedia [1]. De la del ángulo sudeste salía una muralla que avanzaba hacia el mar, hasta la torre albarrana antes citada, grande y elevada, de forma semicilíndrica en su frente de mediodía y plana en el posterior.

Interiormente acusábanse en el edificio dos partes. La oriental constaba de seis naves — a las que parece ser alude Münzer, aunque erradamente cuenta siete —, normales a la fachada de mediodía, abovedadas con medios cañones, seguramente agudos, de ladrillo [2]. Su ancho aproximado era de 4,50 metros y de poco menos de 24 la longitud [3]. En la planta se señalan unas divisiones transversales que, teniendo en cuenta la regularidad de su reparto, pudieran ser arcos perpiaños [4]. Casi todas las naves estaban cerradas a norte. A mediodía concluían en el muro liso de fachada, en el que, en el siglo XVIII, se abrían

[1] Plano de las Atarazanas, de la Comandancia de Ingenieros de Málaga, levantado en 1773; lo publicó Guillén Robles en su *Málaga musulmana*, p. 525.

[2] Pondera Medina Conde «lo elevado y magestuoso de sus bóvedas», que estribaban «en arcos de ladrillos muy altos y anchos, hechos a dos puntas, que son los más fuertes» (*Conversaciones históricas malagueñas*, descanso II, pp. 223-224).

[3] El plano de 1773, publicado por Guillén Robles, carece de escala, pero puede deducirse, si lo suponemos bien dibujado, de la dimensión de 42,24 metros que dicen tenía el lienzo de la fachada meridional. Así lo he hecho. Entre la segunda y la tercera nave, contadas desde oriente, se dibuja en ese plano un patio hecho rompiendo el muro de separación, posterior seguramente a la construcción del edificio.

[4] Pudieron ser muretes divisorios, pero la igualdad de las divisiones me inclina más a suponerlos arcos fajones, como los que parece tenía la nave de las atarazanas de Almería, derribada en el siglo pasado.

ventanas altas, rectangulares y no muy grandes, de aspecto moderno, defendidas por rejas, que proporcionarían escasa luz al interior [1].

La otra parte del edificio, la de poniente, más reducida, tenía una gran puerta en la fachada meridional, a continuación del muro con ventanas antes descrito; muro cuya longitud, entre las dos torres salientes de ángulo, era de 42,24 metros y 2,10 su espesor. Ese arco, macizado en el siglo XVIII y en el que sólo se dejó una pequeña puerta, llegaba casi hasta la parte más alta del edificio, y es el que sirve de ingreso al mercado. Antes del derribo y de su traslado, se reprodujo en el dibujo de Carter y en el mejor y más detallado que publicó la revista malagueña *El Guadalhorce* en 1839 [2]. Tenía 7,28 metros de ancho, 5 su hueco central y 8,56 de altura [3]. Es de mármol y jaspón, de herradura aguda no enjarjado, arrancando sobre impostas de nacela, con dovelas, alternativamente entrantes y resaltadas, rebordeadas por una arquivolta con moldura de listel y nacela, que prosigue luego recuadrando el hueco en forma de alfiz. Una faja vertical algo saliente a cada lado, que arranca desde el suelo, recuadra el arco y el alfiz, y entre su parte horizontal y la de éste hay un dintel despezado en el que alternan también las dovelas salientes con las rehundidas. Sobre la clave del arco se labró en relieve una pequeña concha, rebordeada por las molduras del alfiz, y en cada albanega un escudo con una faja cruzada y en ella la inscripción, en árabe: «Sólo Dios vence. Ensalzado sea.»

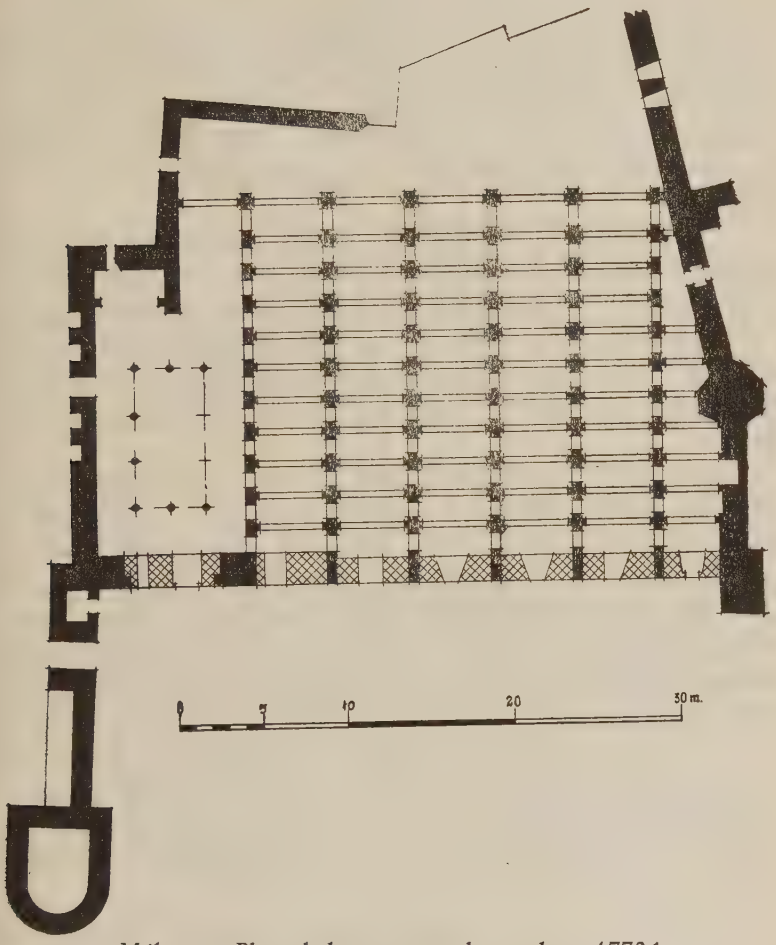
Tras la puerta parece que «había un patio con corredores

[1] Una reproducción esquemática y torpe de la fachada sur puede verse en la obra *A journey from Gibraltar to Malaga*, por Francisco Carter, II (Londres 1777), p. 172, en una vista general de Málaga, desde el mar, dibujada en 1772.

[2] El dibujo acompaña al artículo *Las Atarazanas de Málaga*, de J. M. Bremón (*El Guadalhorce*, I, Málaga 1839), pp. 49-50. Lo reproduce Guillén Robles en su *Málaga musulmana*, p. 470. Tan sólo se ve en él la parte de la fachada sur en la que estaba el gran arco y la de poniente, escorzada. Con anterioridad publicó otro dibujo litografiado de la fachada Vila en su obra *Guía del viajero en Málaga*, p. 61.

[3] Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 528, n. (1).

laterales, sosteniendo columnas sus hollados; en medio de él exis-



Málaga. — Plano de las atarazanas, levantado en 1773 [1].

tió un pozo y al fondo una ancha sala» [2]. Bremón alude a «gran-

[1] De la reproducción de este plano, publicado por Guillén Robles en su obra *Málaga musulmana,* se ha suprimido todo lo que en él se veía claramente ser obra posterior a la reconquista.

[2] Guillén Robles, *Málaga musulmana,* p. 531.

diosos arcos de ladrillo» que se encontraban en el segundo ingreso, y dice que el patio a que daba entrada la lujosa puerta de mármol tenía una cornisa de piedra labrada [1]. Medina Conde supone que la puerta daba entrada a una suntuosa mezquita, en la que hacían oración las gentes del mar y a la que servía de alminar la torre Gorda. Guillén Robles recoge, con reservas, esa opinión, fundada en el documento de 1491, que, como se dijo, hace referencia a una mezquita cercana a las atarazanas, pero no en su interior [2].

«Las bóvedas — dice Guillén Robles — tenían aposentos en su parte superior, sobre los cuales estaba la terraza que dominaba las almenas» [3]. Creo que hay que interpretar esa noticia como el hallarse cortadas las naves por un piso en época relativamente moderna. En los dibujos citados aparece el edificio terminado en terraza, con cañoneras en su pretil, en el que hubo piezas de artillería.

La fachada de poniente aparece en una lámina que representa una vista de Málaga a fines del siglo XVI, inserta en la conocida obra *Civitates Orbis Terrarum*. Encima del edificio figura el letrero «Las terresanas». Tomado el dibujo desde el borde del mar, más allá del Perchel, distínguese el lienzo oeste de las Atarazanas, en el que figuran cinco arcos entre dos torres salientes, sensiblemente cuadradas, y almenas encima [4]. En el grabado inserto en *El Guadalhorce* aparece escorzado ese muro y en él varios contrafuertes, acusados también en la planta de 1773, unidos en su parte alta por arcos. Estos serían ciegos, sosteniendo probablemente un adarve volado, como los que hay en el recinto más alto de la alcazaba de Gibraltar [5]. Pudieron

[1] Bremón, *Las Atarazanas (El Guadalhorce*, t. I, 1839, p. 50).

[2] *Conversaciones históricas malagueñas*, descanso II, pp. 220-221; Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 531.

[3] Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 531.

[4] Georgius Braun y Franciscus Hogenbergius, *Civitates Orbis Terrarum. Liber primus* (Colonia 1599. El prefacio está fechado en 1572). Lámina reproducida, más sumariamente, en la obra de Juan Alvarez de Colmenar, *Les Delices de l'Espagne & de Portugal* (Leiden 1715), IV, p. 516.

[5] Al-Andalus, VII [1942], lám. 5ª, p. 194.

existir los cinco que se dibujan en la lámina del *Civitates*, pero serían más angostos que los en ella representados.

El muro que cerraba a oriente las Atarazanas era en sus comienzos normal al de mediodía, pero más adelante, a partir de una torre redonda, llamada en el siglo XVIII de Tirilo, torcía hacia poniente. Al fondo cerraba el edificio la muralla de la ciudad.

Las seis bóvedas estuvieron probablemente abiertas hacia mediodía, con objeto de que entraran bajo ellas pequeños barcos para ser reparados, y a esa disposición parece referirse Münzer en 1494 al decir que las atarazanas eran «una gran construcción de siete arcos para fondeadero de navíos y galeras» [1]. Cerraríanse sus frentes después de la reconquista de la ciudad, con objeto de convertir el edificio en almacén, y no es extraño que la planta conservada no los acuse, pues tampoco señala la puerta trasladada al mercado. Acreditan también esa disposición de las bóvedas, bajo las cuales penetrarían los barcos, como afirmaba Medina Conde — Guillén Robles lo calificó de «apurado dislate» —, algunos de los datos aducidos anteriormente sobre atarazanas hispanomusulmanas y otros que se insertan más adelante. De no haber estado abiertas las naves por uno de sus extremos, gran parte de ellas quedaría a oscuras, sin utilización posible para trabajar en su interior. Su extraordinaria altura venía obligada por la de la arboladura de los barcos que en ellas se construían, reparaban y guardaban.

Ignoro el destino que tendría la parte occidental del edificio: taller, tal vez, y almacén de pertrechos militares y marítimos. Medina Conde escribe [2] — y más tarde lo repite Guillén Robles — que una de las partes de las atarazanas era más antigua que la otra — da a las naves prioridad respecto al resto —, pero sin aducir razón alguna que lo apoye. Lo insólito en ellas, si se las compara con los demás edificios del mismo destino que aquí se publican, y aun con los anteriores a la edad media y los posteriores, es que las naves no ocupasen la totalidad de la cons-

1 No creo que Münzer se refiera a los arcos ciegos de la fachada de poniente.
2 *Conversaciones históricas malagueñas*, descanso II, p. 223.

trucción y que ésta constase de dos partes de tan distinta estructura.

La puerta conservada, reproducida con gran fidelidad en el dibujo anterior a su traslado, es de arquitectura nazarí, típicamente granadina, y pudo ser construída por Yūsuf I [1], monarca que dió máximo impulso a las edificaciones de la Alhambra, levantó la Madraza de Granada, las fortificaciones de Gibraltar, y el castillo de Gibralfaro que señorea la ciudad de Málaga.

Atarazanas cristianas: las de Sevilla.

Antes de las atarazanas nazaríes de Málaga se levantarían las de Sevilla. Lo fueron por Alfonso X en 1252 con objeto de construir una flota para el «fecho de allent mar contra la gente pagana». De modelo sirvieron las musulmanas, pero copiadas con magnitud y grandiosidad extraordinarias, reveladoras de la importancia concedida por el sabio monarca a sus proyectadas empresas ultramarinas.

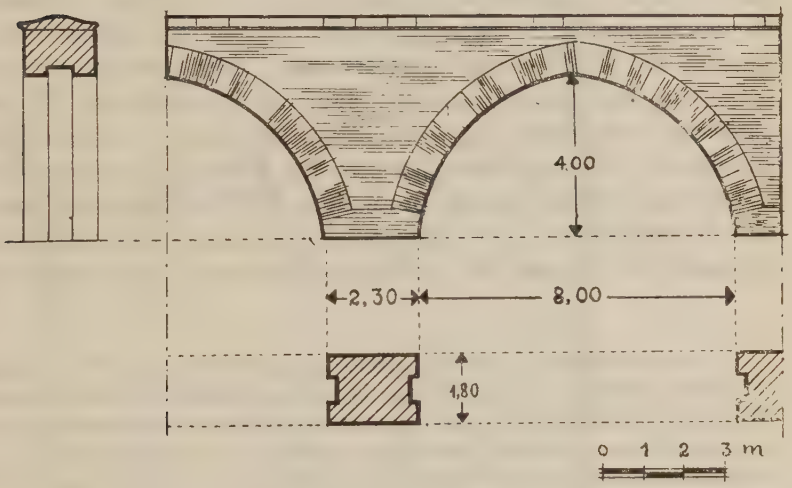
Construyéronse fuera del recinto, pero arrimadas a la muralla, entre los postigos llamados en el siglo XVI del Aceite y del Carbón, cerca de la orilla del Guadalquivir, lugar conocido desde hace siglos por el Arenal de Sevilla, emplazamiento, dicen, que escogió el almirante Bonifaz [2]. Quedaban las atarazanas cobijadas en el ángulo formado por la muralla de la ciudad y la saliente coracha que terminaba en el mismo borde del río, en la Torre del Oro.

Según Rodrigo Caro, era un «arsenal tan grandioso, que si permaneciera en su antigua forma, y sirviera del uso para que fué edificado, fuera uno de los edificios más celebrados de Sevilla... Era lugar capacísimo para el ministerio que el Rey lo hizo, que

[1] Así lo afirma don Miguel Lafuente Alcántara en su *Historia de Granada*, II (Granada 1844), p. 387. Ignoro de dónde procede la noticia: Guillén Robles dice ser equivocada interpretación de otra de Conde referente a Gibralfaro, que a su vez se funda en una referencia de Ibn al-Jaṭīb publicada por Casiri, según la cual Yūsuf I fué el constructor de Gibralfaro.

[2] Antonio Ballesteros Beretta, *La toma de Salé en tiempos de Alfonso X el Sabio* (AL-ANDALUS, VIII [1943], p. 93).

fué, para que en él se labrasen galeras, navíos y otros baxeles, y allí se conduxesen todos los materiales necesarios» [1]. Argote de Molina también las pondera al escribir que es «una de las casas más sumptuosas que Sevilla tiene» [2]. Ortiz de Zúñiga insiste en su excelencia: «en lo que permanece obra de mucha solidez y fortaleza»; sus naves eran «capaces de fabricarse y guardarse en ellas muchas galeras y baxeles, y de almacenarse competen-



Sevilla. — Atarazanas. Planta, alzado y sección de los arcos de separación de las naves.

Dibujo de J. Gómez Millán.

te copia de todos pertrechos... Tenía número de oficiales francos de todos pechos; y en su jurisdicción todos los montes de estas comarcas que criaban árboles reservados a las materias de los baxeles, sin que a otro se pudiesen cortar» [3]. En la segunda

[1] Rodrigo Caro, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla* (Sevilla 1634), p. 59*v*-60.

[2] *Apuntes para la historia de Sevilla,* manuscrito citado por don Antonio Ballesteros en su *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid 1913), p. 36.

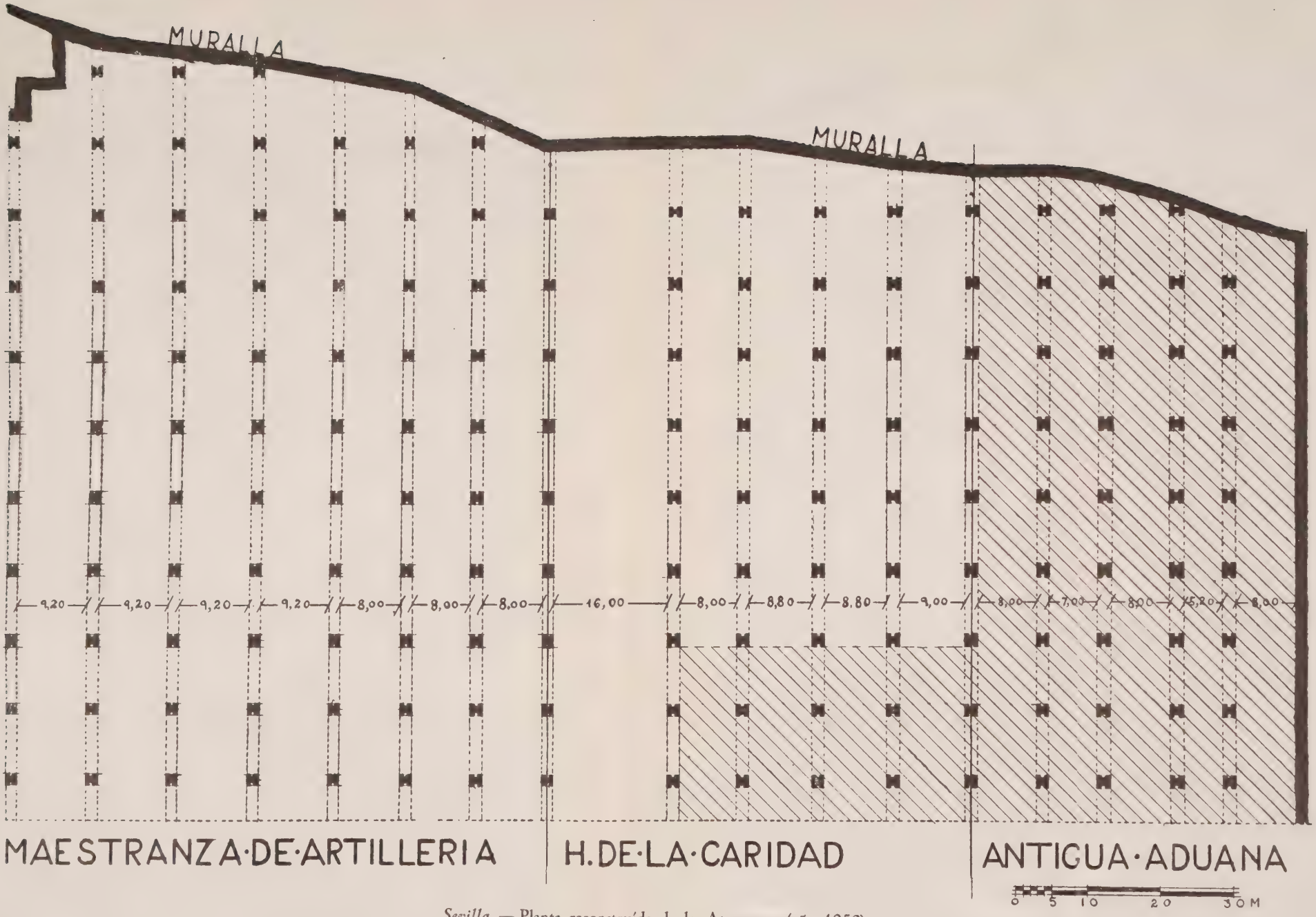
[3] *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla,* I, p. 157.

mitad del siglo XVI era Sevilla como almacén, por su mucha abundancia, «de los grandes pinos labrados de las Sierras de Veas y de Segura, que por el Río abaxo los traen en Balsas hombres, que vienen encima governando los hasta Sevilla» [1]. Con madera de esa procedencia se fabricarían en la edad media los navíos en este arsenal. Su planta formaba un cuadrilátero de unos 182 metros de longitud, dividido en dieciséis naves — hace poco tiempo se reconocían diecisiete — de diferente anchura, normales a la corriente del río, separadas por recios pilares de ladrillo, que sostenían bóvedas del mismo material, de medio cañón agudo y de 12,53 metros de elevación [2]. Algunos de los arcos tenían su parte central remetida, siguiendo el modelo de los del patio de la mezquita mayor sevillana, en los que se inspirarían también los del templo sevillano de San Román. En la inmediata torre de la Plata figuraba en el siglo XVII la lápida de mármol de fundación [3], hoy empotrada en el muro de la derecha, entrando, del hospital de la Caridad, construído sobre parte de

[1] Alonso Morgado, *Historia de Sevilla,* I (Sevilla 1887), p. 173. La primera edición es de 1587. Ortiz de Zúñiga, refiriéndose al siglo XIV, dice que en las Atarazanas se construían los barcos con maderas cortadas en las sierras de las comarcas sevillanas y en las de Constantina y Aroche, y otras que abundaban de espesas arboledas, y que con grandísimas penas sólo a este fin se reservaban *(Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla,* II [Madrid 1795], pp. 152-53).

[2] «... la qual [la fábrica de las Atarazanas] es toda de arcos de ladrillo, muy altos, y anchos, hechos a dos puntos, que dicen ser más fuerte; ... Tiene quatrocientos pies de largo cada lienço en quadro: por manera, que por todos los lados tiene mil y seiscientos pies de a tercia, y de alto, quarenta y cinco.» Rodrigo Caro, *Antigvedades... de la... civdad de Sevilla,* f° 59 *v.* Las medidas tomadas en lo que resta del edificio por don Jesús Gómez Millán no coinciden con las dadas por los anteriores escritores que se han ocupado de las Atarazanas. La destrucción reciente de su parte meridional, las transformaciones sufridas por la que ocupa el hospital de la Caridad y las dificultades que hay para el estudio de un edificio militar, como es la maestranza de Artillería, impiden levantar un plano exacto de la construcción de Alfonso X. Parece que ésta tenía una nave de 16 metros de anchura, siete a norte y nueve a sur, de ancho variable, comprendido entre 5,20 y 9,20 metros; la luz de los arcos era de unos ocho metros y 1,80 su espesor.

[3] Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla,* I, p. 156; Caro, *Antigvedades... de la... civdad de Sevilla,* f° 60 *v.*



Sevilla. — Planta reconstruída de las Atarazanas (año 1252).

Plano de J. Gómez Millán.

su solar. Tiene dicha inscripción 1,40 por 0,82 metros, y dice, en versos leoninos:

Res tibi sit nota, domus haec et fabrica tota
quam non ignarus, Alphonsus sanguine clarus,
rex Hispaniarum fecit, fuit iste suorum
actus in Austrinas, vices servare carinas,
arte micans plena, fuit hîc informis arena,
era millena, vicentena, nonagena [1].

El primer alcaide fué un caballero llamado Fernán Martínez, que por esto el *Repartimiento* nombra de la Atarazana; después, su alcaidía estuvo junta a veces, y a veces separada, de la del Alcázar [2].

Gran actividad debió de reinar en estas Atarazanas en 1277, cuando Alfonso X, queriendo cercar Algeciras, principal puerto musulmán de comunicación con el norte de Africa, «fué a Sevilla, e desque y llegó mandó facer e adobar muy grand flota, que fueron ochenta galeas e veinte e cuatro naves, sin las galeotas e leños e sin los otros navíos pequeños. E otrosí mandó ende sacar muchas armas e muchas ballestas e mucho bizcocho, e todas las otras cosas que eran menester para enviar en aquella flota. E otrosí mandó endereçar e facer muchos engeños para los enviar en las naves, e mandó ayuntar para e todas las otras cosas que cumplía, porque desque fuese cercada pudiese enviar a la hueste e a la flota abondamiento de las cosas que son menester, e ordenó que fuese en esta flota por almirante Pero Martínez de Fe» [3].

En octubre partieron las naves de Sevilla, cercando Algeciras. Durante los meses siguientes sus tripulantes no recibieron pagas ni abastecimientos. En tierra y enfermos muchos de ellos,

[1] «Séate conocida cosa que esta casa y toda su fábrica hizo el sabio y de noble estirpe don Alfonso, rey de los españoles, para conquistar con sus bajeles el Austro. Un lugar arenoso se transformó con arte completo en la era mil doscientos noventa» (año 1252).

[2] Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla*, I, p. 157.

[3] *Crónica de don Alfonso XI*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, LXVI, cap. LXIX, pp. 53 y 54.

en la primavera de 1278 fueron atacadas las galeras de Alfonso X por catorce de Abū Yūsuf, conocedor éste del abandono y miseria en que estaba la flota cristiana, cuyos navíos fueron desbaratados y quemados [1].

Sesenta y tres años después, el 16 de abril de 1340, perdióse de nuevo toda la escuadra de Castilla, con muerte de su almirante Alfonso Jofre Tenorio, derrotada por la del monarca marīnī Abū-l-Ḥasan [2]. Fué el último hecho marítimo resonante de los musulmanes, pues desde entonces, escribía Ibn Jaldūn a fines del mismo siglo, la debilidad cada día mayor de los imperios magribíes, y la influencia de la vida nómada, muy fuerte todavía, apartó a sus gentes de los asuntos marítimos.

Ante la destrucción de su flota, Alfonso XI tuvo que pedir ayuda a la del rey de Aragón y alquilar galeras genovesas para continuar la campaña contra los moros. Mientras tanto se trabajaba con gran actividad en las naves del arsenal sevillano, pues el monarca «mandó dar muy grand acucia porque labrasen galeas que mandaba facer de nuevo en la su tarazana; et otrosí mandó endereszar otras galeas viejas que y tenía; así que con las cinco que le fabricaron, et con las que allí mandaba labrar et endereszar, juntó quince galeas et doce naves» [3].

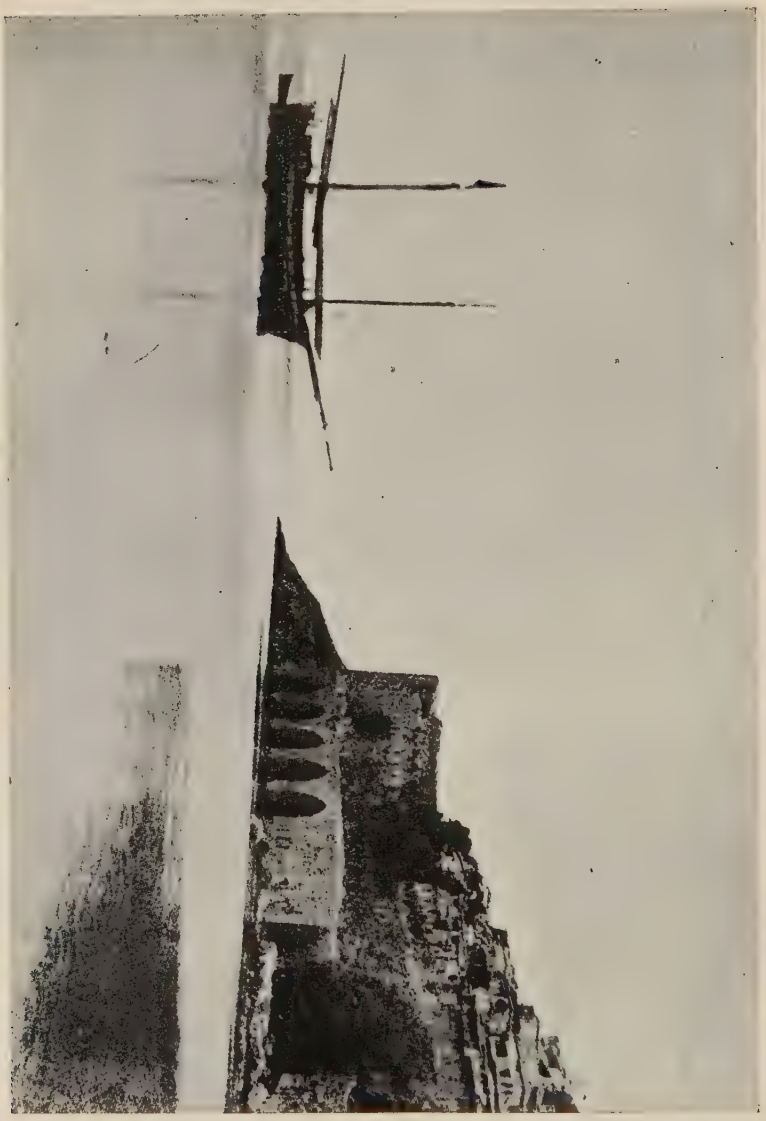
Prosiguieron en plena actividad las atarazanas de Sevilla en el reinado siguiente de Pedro I, pero en ellas ya no se construían y armaban navíos contra infieles, sino contra el monarca aragonés. Para emprender la campaña, el castellano hizo armar en 1358 en esas atarazanas doce galeras que con seis genovesas atacaron a Guardamar el 16 de agosto de ese año. Una imprevista borrasca fué causa de que encallaran casi todas, lo que obligó a quemarlas. Desde Murcia, donde se había retirado con sus gentes, envió don Pedro I «a Martín Yáñez de Sevilla, su privado, e tenedor de las tarazanas, a facer galeas las más que pudiesen: e así lo fizo, ca el Rey tenía mucha madera, e todas las cosas que eran menester para galeas en Sevilla. E Martín Yá-

1 *Ibidem*, cap. LXXII, p. 56.

2 *Ibidem*, caps. CCX y CCXII, pp. 308 y 309.

3 *Crónica de don Alfonso XI*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, LXVI, cap. CCXII, p. 309.

Sevilla. — Hospital de la Caridad. Arco de las atarazanas (dibujo de A. Illanes) y parte alta de una de las bóvedas que cubren sus naves.



Alaya (Anatolia). — El puerto con la atarazana.

ñez fué para Sevilla, e en ocho meses fizo facer doce galeas nuevas, e reparar otras quince que estaban en las Tarazanas, e fizo facer mucho almacén, e muchas armas, porque el Rey tenía su voluntad de facer una grand armada contra Aragón para el año que venía, segund lo fizo». En 1362, cuando don Pedro hace testamento, figura como testigo «Sorso, Tenedor de las Tarazanas de Sevilla» [1].

También servían las Atarazanas sevillanas de cárcel. En ellas mandó encerrar don Pedro I, en 1360, a su Tesorero mayor y privado don Samuel Levi, muerto a causa de los tormentos que padeció; a Día Gutiérrez de Ceballos, caballero castellano fronteiro en Murcia, al que no quería bien, y algo más tarde, en 1362, al rey Bermejo con su séquito, asesinados luego por orden real [2].

Antes de mediar el siglo XVI ya no se utilizaban las Atarazanas para su primitivo destino. Los Reyes Católicos concedieron a la ciudad una de sus naves extremas para establecer en ella la pescadería pública, que se hallaba en la plaza de San Francisco desde la reconquista, y allí proseguía en los primeros años del siglo XVII. En 1534 el conde Hernando de Andrade, encargado de inspeccionar las Atarazanas, informó que no contenían elemento alguno para construir galeras. Por entonces estaba desconceptuado este género de navíos, por estimarse muy costoso y de poco provecho en invierno. Se habían desterrado del Océano, y disminuído tanto en el Mediterráneo, que no contaban los Reyes Católicos con más de cuatro galeras, mantenidas en guarda en la costa de Granada, y pocas más tuvieron en las campañas de Italia [3]. En una vista de Sevilla del *Civitates Orbis Terrarum,* dibujada a fines del siglo XVI, se distinguen las atarazanas, algo alejadas de la orilla del río, con el amplio Arenal delante y cerrado el frente de sus naves, abierto sin duda antes. En el paño

[1] *Crónica del rey don Pedro,* por don Pero López de Ayala, en *Biblioteca de Autores Españoles,* LXVI, año 1358, caps. IX-X, pp. 485-486 y 597.

[2] *Crónica del rey don Pedro,* por López de Ayala, en *Biblioteca de Autores Españoles,* LXVI, años 1360 y 1362, caps. XX, XXII y VI, pp. 509, 510 y 519.

[3] Colec. Sanz de Barutell, Simancas, art. 4°, n° 25, según cita de Cesáreo Fernández Duro, *Armada española desde la unión de los reinos de Castilla y de Aragón* (Madrid 1895), I, p. 323.

de muro que limita cada una de ellas hay una puerta adintelada y encima una reducida ventana; más altas, asoman las cubiertas, a dos aguas e independientes las de cada nave [1]. Por los mismos años, en 1568, Felipe II encargó la construcción de galeras a las atarazanas de Barcelona, pero las envió a Sevilla para ser pintadas y decoradas.

A fines del siglo XVI parece que tuvo lugar el reparto de las Atarazanas sevillanas. En 1587, durante la conquista de Portugal por el duque de Alba, se instalaron en parte de ellas talleres de artillería. En la primera mitad del siglo siguiente escribía Rodrigo Caro que «el edificio está tan atajado y cortado para Almacenes, y casas particulares, y otros lugares públicos, que no se ve qué es» [2]. A fines del mismo siglo, según Ortiz de Zúñiga, sus bóvedas se hallaban «tan deshechas y ofuscadas, que es difícil describirlas» [3]. Los talleres de artillería ocuparon definitivamente las siete naves más septentrionales en 1719, destinadas desde entonces a maestranza de ese arma. Se reedificaron en 1783 [4].

En las cinco naves inmediatas se estableció el famoso hospital de la Caridad, cuyas obras, empezadas después de 1641, terminaron en 1674. La cofradía de la Santa Caridad de Jesucristo que le dió origen, consagrada a recoger los cadáveres de los ahogados y ajusticiados y a otras prácticas piadosas, se reunía desde fecha cercana al año 1578 en una pequeña capilla llamada de San Jorge, «en la Resolana del Río, extramuros... pared y media de las Atarazanas... que son propias de los Reales Alcázares». En el siglo XVII, por la acumulación de tierras, había subido mucho el suelo en su torno y quedado tan honda que se bajaba a ella por diez escalones, por lo que se anegaba y sufría de grandes humedades. Además, estaba muy maltratada y en riesgo de caer, motivo de que la citada cofradía elevase un

[1] Braun y Hogenbergius, *Civitates Orbis Terrarum*, láms. III del Liber primus (1599) y II del Liber quartus.

[2] Rodrigo Caro, *Antigüedades... de la... ciudad de Sevilla*, f° 59 *v.*

[3] Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla*, I, p. 157.

[4] *Sevilla monumental y artística*, por don José Gestoso y Pérez, III (Sevilla 1892), p. 499.

memorial dirigido al rey, en 21 de abril de 1641, solicitando licencia para alzarla y alargarla [1].

Las cinco naves siguientes, es decir, las más meridionales, han estado dedicadas muchos años, dícese que desde 1587, a Real Aduana y a casa del Azogue, transportado este producto desde las minas de Almadén para embarcarlo anualmente a América y beneficiar las minas de plata. Tras un incendio se reedificó la Aduana en 1792.

Estas cinco naves de la Real Aduana y casa del Azogue acaban de ser derribadas entre la indiferencia general, sin que ni una sola voz, que yo sepa, se haya levantado en defensa del monumento, construído hace setecientos años, capital en la historia de nuestra marina, debido a la iniciativa de un monarca inteligente que impulsó el desarrollo marítimo y la expansión africana. Era el arsenal de la edad media mayor y más monumental entre los existentes. La solidez de su construcción asegurábale larga vida. Limpio y arreglado hubiera podido ser útil para múltiples fines, constituyendo, al mismo tiempo, un timbre de nobleza para la ciudad. Propietario de las cinco naves era el Estado, que las ha demolido para construir en su solar una delegación de Hacienda.

Las atarazanas del Puerto de Santa María.

No fueron las de Sevilla las únicas atarazanas mandadas construir por Alfonso X. A mediados del siglo XVI quedaban en el Puerto de Santa María «señales de unas grandes atarazanas que cerca del río», según dice Pedro de Medina, mandó hacer ese monarca, y «también buena parte de la cerca y fuerte muro con que las mandó cercar, que atraviesa toda la villa hasta dar en el río» [2].

1 *Ibidem*, III, pp. 320-323.

2 Pedro de Medina, *Libro de Grandezas y cosas memorables de España* (Sevilla 1548), fº 44.

Las atarazanas de Barcelona [1].

Se cita la atarazana de Barcelona, en el mismo emplazamiento que la actual, en documentos de 1243 y 1255; en el primero se la llama *arazana*. Pedro I el Grande comenzó a reconstruirla algunos años más tarde, utilizándola, en unión de otras, en Tarragona y Valencia, para preparar su expedición a Sicilia en 1281.

Reinando Pedro el Ceremonioso, esa atarazana de Montjuich — *daraçana* —, según un documento fechado en 1378, hallábase en mal estado, sin cubierta, por lo que las galeras sufrían del sol, del viento y de la lluvia. Los consejeros de la ciudad propusieron al monarca construirla con pilares y arcos de piedra y una techumbre, como Pedro I la había comenzado, y rodearla de muros y torres, para que los navíos pudieran estar en ellas sin temor a los enemigos, tal vez siguiendo el modelo de las califales de Tortosa, que se ha visto tenían esa disposición.

Pedro III, que había querido construir en 1373 una atarazana en el lugar llamado Pescadería nueva, cerca de la puerta de San Daniel, propósito del que hubo de desistir ante la oposición de la ciudad, aceptó la proposición, conviniéndose que las obras serían costeadas por el rey, la ciudad y la Diputación.

En mayo de 1381 terminaba la construcción de ocho naves del lado del mar, en las que podían quedar a cubierto otras tantas galeras. En 1382 se proyectó construir igual número del lado de tierra, con el mismo objeto. Pedro III, que vigilaba las obras, dió orden de dejar entre unas y otras un amplio espacio libre, más ancho que una galera, para mejor iluminación de los extremos de las naves, facilidad de transportar las galeras de una a otra construcción, hasta poderlas botar al agua, y posibilidad

[1] Los datos siguientes sobre la atarazana barcelonesa están tomados del trabajo *La «Drasana» ou chantier de construction navale de Barcelone*, de Adolfo Florensa, publicado en el libro de Filangeri di Candida, Gonzaga, Ad. Florensa, G. Forteza, C. Martinell, J. Puig i Cadafalch y J. Rubio, *L'architecture gothique civile en Catalogne* (Mataró 1935), pp. 28-36.

de trabajar al aire libre para las galeras mayores y en los períodos de máxima actividad [1].

El maestro de obras que las dirigió se llamaba Arnau Ferrer, y Joan Janer el maestro carpintero. El 22 de abril de 1383 se terminó el primer pilar; el 23 de septiembre del mismo año cerróse el primer arco [2]. Algo más tarde fué cubierto el espacio libre entre los dos grupos de naves.

El rey Juan I y la Ciudad acordaron en 1390 agrandar las atarazanas para que pudiesen contener por lo menos treinta galeras, con todos sus accesorios, y se decidió al mismo tiempo construir un pequeño palacio para el rey y su familia, propósito nunca realizado. A fines del siglo XIV el edificio estaba terminado y fortalecido, con un muro y un foso alrededor. Para el viaje del rey don Fernando a Nápoles se construyeron nueve galeras, bajo la dirección de don Ramón de Cardona, en las atarazanas de Barcelona, que recobraron así su actividad, muy disminuída en los tiempos anteriores. La bendición y lanzamiento al agua de los nueve buques tuvo lugar en el mes de diciembre de 1505. Las correrías de los corsarios berberiscos obligaron a pensar de nuevo en la construcción de galeras, y las antes solitarias y cerradas a veces atarazanas de Barcelona recobraron su actividad, llegando a estar en construcción en ellas cincuenta cascos a la vez, bajo la dirección de maestros catalanes, valencianos, vascongados y genoveses [3].

En 1568 Felipe II ordenó construir en Barcelona galeras, que fueron llevadas a Sevilla para pintarlas y decorarlas. Ocho años después se hacían obras de importancia en las atarazanas, pues el Rey escribe a los diputados quejándose de la lentitud con que trabajaban los oficiales que tenían a su cargo terminar las arquerías. Continuaban estos trabajos en 1612, y parece que se referían a las tres naves más cortas que las antiguas, situadas

[1] Josep M. Madurell Marmon, *Pere el Cerimoniós i les obres publiques*, docms. 11 y 12 (*Miscellánia Finke d'Historia i Cultura Catalana*, Barcelona 1935).

[2] Agustín Durán y Sampere, *Algo sobre las Atarazanas* (*La Vanguardia*, Barcelona, 5 marzo 1935).

[3] Fernández Duro, *Armada Española*, I, pp. 323-324.

a oriente de éstas. Por entonces, tal vez, se modificaron las primeras, convirtiendo las dos naves centrales en una sola, para lo que hubo que reforzar los pilares de los costados.

A partir de mediados del siglo XVII las atarazanas sirvieron de arsenal de artillería, y más tarde de maestranza.

No se ha hecho un estudio arqueológico detallado de la cronología de las diversas partes del complejo conjunto de esta construcción. Recientemente se ha visto que hay tres murallas superpuestas en las que rodeaban el edificio [1].

Las ocho naves primitivas — hoy son siete, por haberse formado una sola con las dos centrales, como ya se dijo —, más cercanas al mar, tienen escudos del Rey y de la Ciudad; en algunos pilares se ve también la cruz y marcas lapidarias. Su ancho es de 8,40 metros y están separadas por pilares cuadrados de 0,75 de lado [2]. De los pilares arrancan arcos de medio punto transversales y longitudinales, éstos de 5,40 de luz. Arcos y pilares son de excelente piedra de Montjuich bien labrada. Por encima de los arcos transversales hay un muro, rematado en forma angular, en el que se empotraron ménsulas de piedra, que apean las vigas transversales de la cubierta de madera y reducen su vuelo. Como esta estructura se encuentra a fines del siglo XII en un alfarje de clara ascendencia musulmana [3], cabe sospechar de su origen islámico. En el siglo XIV propágase por Cataluña y Levante, tanto en alfarjes como en cubiertas a dos aguas.

Pilares y arcos carecen de molduras y decoración. Tan sólo una hilada de piedra algo volada, a 6 metros de altura, en el punto de arranque de los arcos, forma como una imposta. En el ángulo norte hay dos naves que debieron de levantarse en el siglo XIV, una con arcos agudos, y de medio punto la otra. Un escudo real, labrado en esta parte, parece de esa época. En el án-

[1] *Cerámica barcelonesa de reflejo metálico*, por F. de P. Bofill *(Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, Arte antiguo, I, 1941, p. 56).

[2] El ancho de la nave central, hecha uniendo dos, es de 13,15 metros; a los pilares que sostienen sus arcos se les aumentó de longitud.

[3] *El más antiguo alfarje conservado en España*, por T. B., apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, XV (AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 441-448).

gulo oriental queda una torre cuadrada, con su corona de almenas, que defendería la entrada.

Hacia la mitad de la nave más a este de las ocho — hoy siete — hay una puerta de medio punto y grandes dovelas, que da entrada a una escalera monumental, de acceso a los restos de la única torre y a la parte de muralla fortificada que subsiste. Antes serviría de entrada a un piso intermedio destinado a almacén.

Las tres naves más cortas, agregadas a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, son idénticas a las antiguas. Las laterales tienen 11,67 metros de ancho y 12,36 la del centro; la longitud, 60 metros. En varios de sus arcos vese grabada la cruz de San Jorge. Por haber servido durante muchos años de fundición sus piedras están ennegrecidas.

Maravillosamente conservadas estas atarazanas, a pesar de la cubierta de madera de sus naves, que las diferencia radicalmente de las anteriores descritas, abovedadas, sus extraordinarias dimensiones les prestan gran aspecto. Más cuidadosos los barceloneses de su historia monumental que los sevillanos, han conseguido asegurar la conservación de sus atarazanas, ejemplar tal vez único de un arsenal gótico, destinándolas a museo marítimo.

La disposición de las atarazanas hispanomusulmanas y mudéjares, con sus naves paralelas, no es invención islámica. Ese tipo de edificio industrial era ya el de las *neoria* helenísticas y, más tarde, el de las *navalia* romanas, de las que poseemos muy escasas noticias [1]. Vitruvio dice de las últimas que debían de orientarse a norte, para librarlas de la acción destructora de los insectos que pululan al calor del sol; no era conveniente emplear madera en su construcción, para prevenir incendios, y sus dimensiones habrían de ser proporcionadas al tamaño de los mayores navíos que fueran a recibir [2]. Una *navale* abovedada se reproduce en los relieves de la columna Trajano, de Roma. Otra

1 *Enciclopedia Italiana*, IV (Milán 1929), pp. 604-610.
2 V, 12.

parece representarse en una pintura mural de Pompeya, en la que se ve el interior de un puerto, y bajo un gran arco, semejante al de un puente, aparecen las proas alineadas de varios navíos [1].

Probablemente los bizantinos construyeron en las costas mediterráneas arsenales del mismo tipo. Los musulmanes no hicieron, pues, más que copiar un modelo tradicional que perduraba aún en el siglo XVI en Italia y que repiten hoy los hangares de aviación.

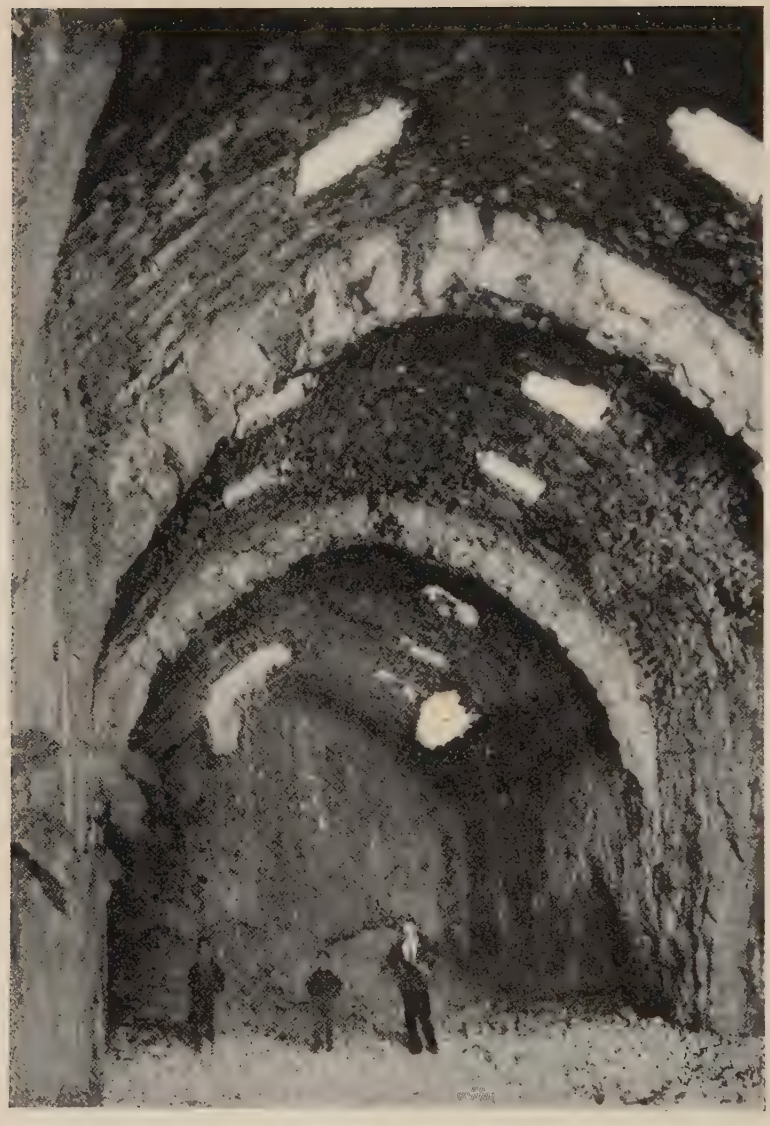
En las atarazanas, cuyas naves debían de estar muy próximas al mar o a un río, sin que fuese necesario penetrase en ellas, se construían y reparaban navíos, y se fabricaban y almacenaban máquinas, instrumentos y armas empleados para ellos y para el ejército. Como los barcos sufrían al estar expuestos continuamente a la intemperie, guardábanse en seco y bajo techado, en las atarazanas, durante las treguas guerreras y en los meses invernales, en los que no prestaban servicio, como se dijo ocurría en las sevillanas. La actividad de las atarazanas hispanomusulmanas durante el invierno puede evocarse con las mismas palabras empleadas por el Dante en el siglo XIV, para describir los arsenales venecianos:

Bolle l'inverno la tenace pece,
a rimpalmar li legni lor non sani
che navicar non ponno; e'n quella vece
chi fa suo legno nuovo, e chi ristoppa
le coste a quel che piú viaggi fecè;
chi ribatte da proda, e chi da poppa;
altri fa remi, ed altri volge sarte;
chi terzeruolo et artimon rintoppa [2].

[1] Ch. Daremberg y Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV, primera parte (París, pp. 17-18).

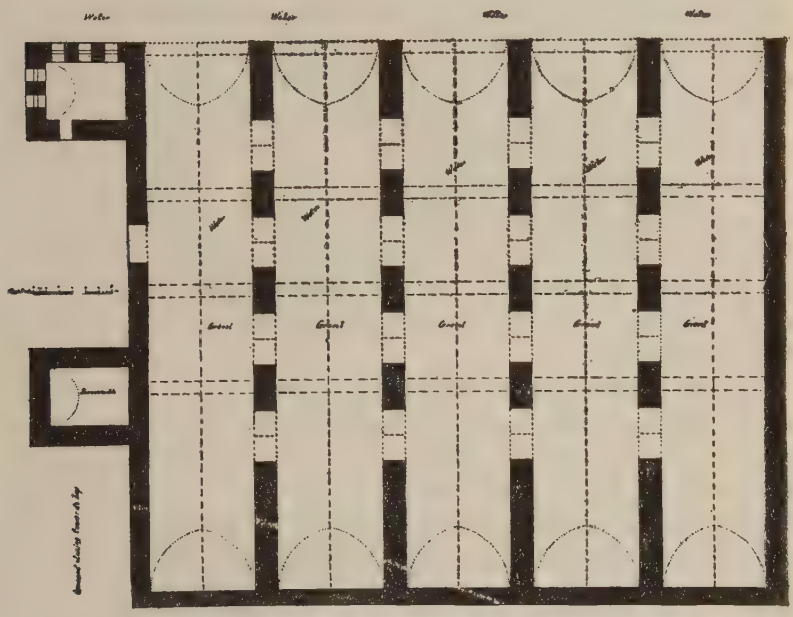
[2] «Se espesa durante el invierno la pegajiza pez para alquitranar los barcos averiados que no pueden navegar; mientras que unos fabrican nuevos navíos, otros calafatean los costados del que ha hecho varios viajes; el martillo resuena al mismo tiempo de proa a popa: unos hacen remos, otros enrollan las maromas y varios reparan las velas de trinquete y mesana.» *Inferno*, XXI.

ʿĀlāya (Anatolia). — Vista de la ciudad desde el mar con la atarazana en primer término.



ʿ*Alāya* (Anatolia). — Atarazana. Interior de una de las naves.

Un arsenal existente en ʿAlāya, en las costas anatolias de Asia Menor, permite formarse idea perfecta de estos edificios, cuyo tipo repite. Según una inscripción que en él se conserva, lo construyó el sultán selŷukī ʿAlā' al-Dīn Kaiqobād I (616=1219-



ʿ*Alāya* (Anatolia). — Planta del arsenal (1219-1236).

634 = 1236). Se compone de cinco grandes naves rectangulares y paralelas que entran en el mar, al cual están abiertas. Tienen 44 metros de longitud por 8 de anchura, y se cubren con bóvedas de medio cañón agudo con arcos perpiaños que arrancan de los mismos muros, a cierta altura. Comunícanse las naves por arcos agudos de 3,50 metros de luz, separados por pilares de 1,80. Los muros son de sillares, y las bóvedas de ladrillo [1].— Leopoldo Torres Balbás.

[1] *Turkish-Architecture in South-Western Anatolia*, por Rudolf M. Riefstall (*Art Studies Medieval Renaissance and Moderne*, Cambridge, Harvard University Press 1930, pp. 148-150).

LAS RUINAS DE LAS MESAS DE ASTA (CÁDIZ)

Son las Mesas de Asta, mesetas en la rica campiña de Jerez, a 20 kilómetros de esta ciudad, uno de los lugares en que últimamente se han fijado los arqueólogos como posible emplazamiento de la misteriosa Tartessos, metrópoli de los albores de nuestra historia. Su discutida situación cuenta con copiosa bibliografía y ha dado no escaso trabajo al pico y a la pala en la remoción de muchos metros cúbicos de tierra y escombros. En la primera campaña excavadora, en las Mesas de Asta no ha aparecido huella alguna que autorice a pensar estuvo allí la perdida ciudad; pero, en cambio, desde los primeros golpes de azadón surgieron restos de construcciones musulmanas con las que no se había contado.

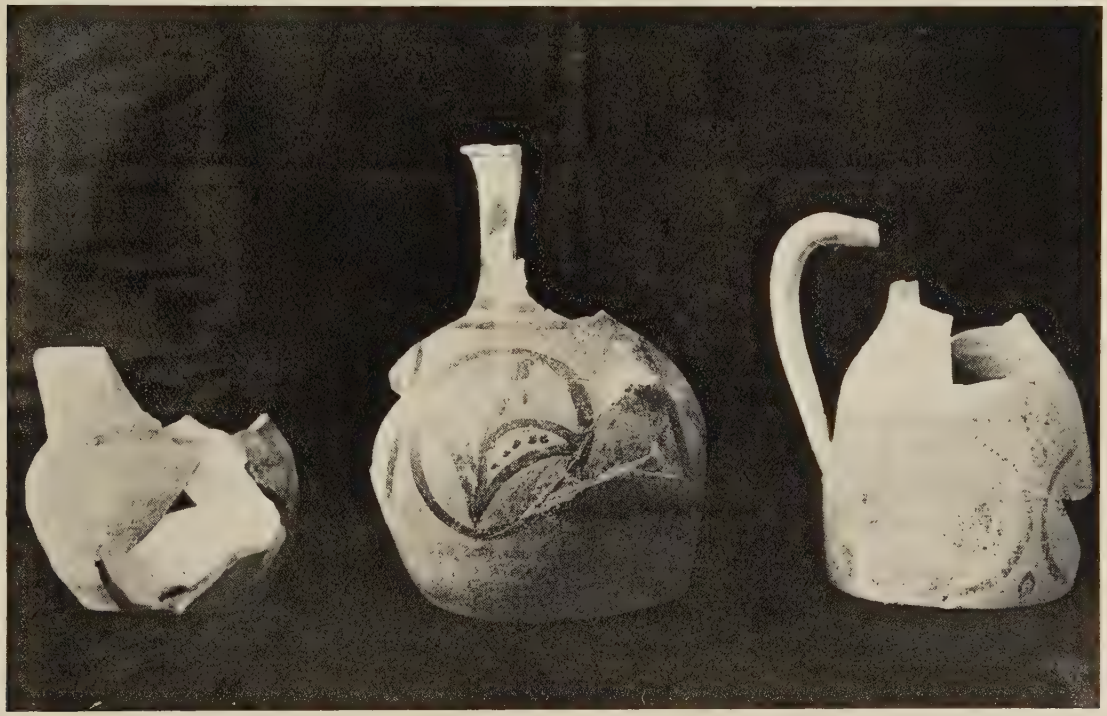
En un número anterior de esta *Crónica* dióse noticia de la aparición de ruinas islámicas en ese lugar. Reciente es la publicación de la Memoria en la que don Manuel Esteve Guerrero da cumplida cuenta de la primera campaña de excavación, por él dirigida. De esa publicación, en la que se inserta un excelente plano de los muros medievales desenterrados [1], recojo todo lo que se refiere a restos musulmanes.

Están situadas las Mesas de Asta en la parte más fértil de la campiña de Jerez, junto a marismas que fueron en otro tiempo vías navegables. Es lugar abundante en aguas y solar de la ciudad romana de Asta Regia, destruída, se dice, por los bárbaros, cuya localización se debe a Rodrigo Caro y al P. Flórez.

Excavóse en la primera campaña una extensión superficial de 45 por 30 metros. Aparecieron muros de tapial y de mampostería ordinaria, y otros, en menor número, de mampostería careada, repellada y trasdosada. Algunas de las jambas de puertas, y las esquinas y puntos intermedios de los muros, estaban reforzados con sillares de distintos tamaños. Los muros, a escua-

[1] Manuel Esteve Guerrero, *Excavaciones de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez)*, Campaña de 1942-43 *(Acta Arqueologica Hispana*, III [Madrid 1945]).

Mesas de Asta (Cádiz). — Cerámica árabe califal encontrada en las excavaciones.



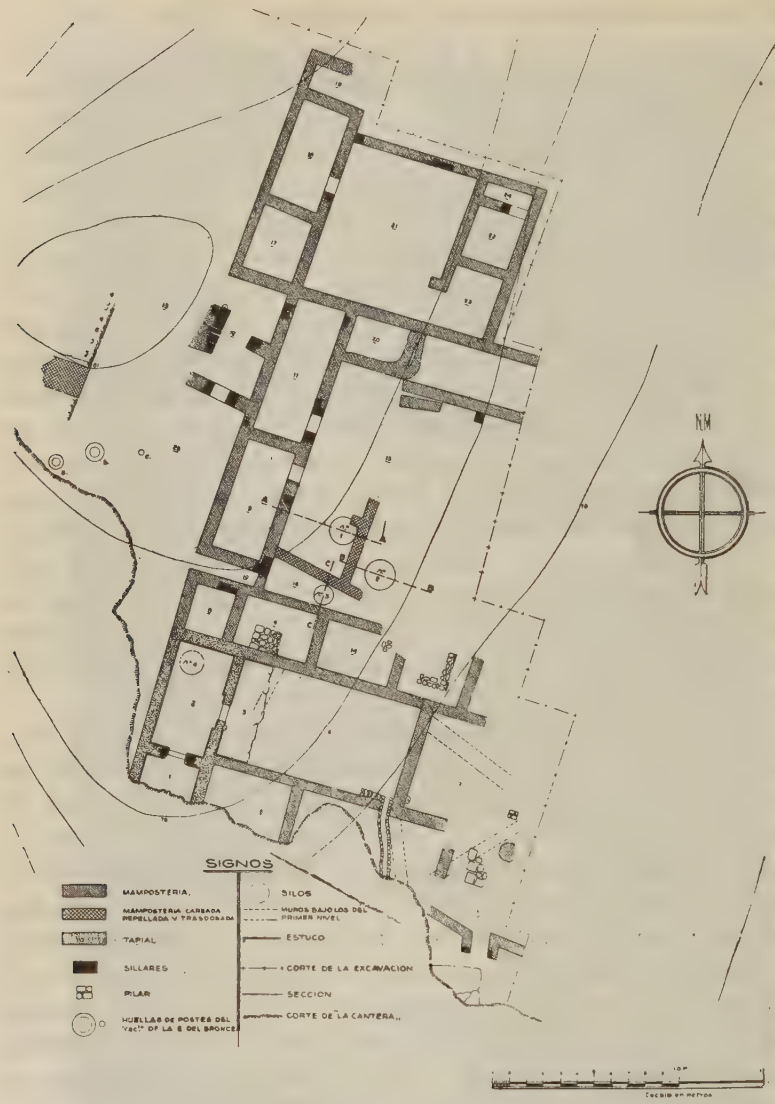
Mesas de Asta (Cádiz). — Cerámica árabe califal, pintada, encontrada en las excavaciones.

dra, limitaban habitaciones de poco ancho — 2,90 a 3,50 [1] —, pertenecientes, tal vez, a tres núcleos medianeros de edificación, en cada uno de los cuales parece señalarse un patio central. Algunas de las habitaciones conservaban su pavimento de excelente estuco rojo, de 0,04 metros de espesor, fabricado con mortero de cal y arena y fragmentos de ladrillos o tiestos. Idéntico revestido, pero de 0,03 metros de grueso, cubría también varios muros de tapial. Junto al umbral de varias puertas se hallaron cajas, cuadradas las de una y circulares las restantes, de quicialeras, algunas de mármol blanco. Por ellas se vió que casi todas las puertas eran de dos hojas. Tres silos descubiertos en el terreno, labrados en la roca viva y rellenos de piedras, y trozos de tejas y ladrillos, lo mismo pueden ser árabes que de civilizaciones anteriores. También se encontraron restos de muralla de piedras mal talladas, unidas con barro, y tal vez lo que fué un torreón, con mampostería careada, trasdosada y repellada.

Mezcladas con los escombros aparecieron abundantes tejas árabes — miden, por término medio, 0,45 por 0,23 metros en la parte más ancha, y 0,02 de grueso — . Una estaba decorada con pintura roja, y otras tenían una doble huella ondulante trazada con el dedo en su exterior.

Entre los fragmentos cerámicos hallados abundan los lisos; hay otros, de vasijas con decoración de cordones, entre ellos un lebrillo de gran tamaño con asa y labor también acordonada, y trozos de ollas y de grandes vasijas, como lebrillos, pero sin vidriar. También aparecieron restos de cerámica pintada monócroma, con decoración en ocre o rojo: jarros con círculos pintados en color pardo oscuro, dentro de los cuales se dibujaron flores y pájaros estilizados, uno de ellos con líneas y trazos en el cuello de color negro, y otro de boca ancha y corto cuello decorado con trazos sueltos de color rojo. Varios cacharros, también pintados, tienen dos colores: jarro de boca ancha con líneas ondulantes alternadas rojas y negroazuladas en el cuello; taza pin-

[1] Uno de los espacios rectangulares limitados por los muros, rodeado de otros que serían habitaciones, tiene seis metros de anchura. No es verosímil que estuviera cubierto, por lo que lo creo patio.



Mesas de Asta (Cádiz). — Plano de las excavaciones.

tada, casi totalmente de rojo y líneas verticales negras. Aparecieron asimismo fragmentos de barro rojo, decorados directa-

mente sobre él con pintura blanca o ésta sobre un fondo pardo. Uno está pintado de negro y luego esgrafiado, formando cuadrícula. También se hallaron candiles de barro cocido y tipo antiguo.

De cerámica vidriada se encontraron trozos de cacharros verdes por fuera y melado su interior, y otros, espléndidos, de platos semejantes a los desenterrados en Madīnat al-Zahrā', con baño melado al exterior y decoración geométrica negra y verde en la otra cara. El más completo de ellos está adornado con una estrella de ocho puntas y mide 0,25 metros de diámetro. Otro del mismo tipo decórase con un punteado. Dos fragmentos de botes pequeños tienen vidriado liso; uno, correspondiente al cuerpo, es de color amarillento, y el otro, con labor acordonada amarilloverdosa.

Un pequeñísimo fragmento representa la técnica de cuerda seca. De lugar no muy distante al de las excavaciones se recogió un trozo grande de cerámica vidriada en verde, con decoración estampada representando arquillos mixtilíneos y una inscripción de letras cúficas. De monedas árabes tan sólo se ha encontrado un dirhem inédito de Yaḥyà al-Manṣūr de Badajoz, probablemente del año 457 = 1065, medianamente conservado.

El señor Esteve, acertadamente, a mi juicio, cree que los restos arquitectónicos encontrados en el nivel superior de las Mesas de Asta pertenecen a una construcción contemporánea del califato cordobés. El sistema constructivo de muros de tierra o mampuestos, que consiste en reforzarlos con esquinas, jambas y pilares intermedios de sillería, se encuentra en los restos de edificaciones cercanas a Córdoba, que don Ricardo Velázquez, su excavador, supuso pertenecer al palacio de al-ᶜĀmiriyya, residencia de Almanzor, y en las casas de la alcazaba de Málaga, descritas en el número anterior de esta *Crónica* y atribuídas al siglo XI. Pavimentos de cal teñidos de rojo recuerda el señor Esteve que aparecieron en Madīnat al-Zahrā'. Pueden citarse también los de Medina Elvira, junto a Granada, y los de las edificaciones malagueñas antes nombradas. Toda la alfarería árabe aparecida en las excavaciones pertenece al ciclo califal. Es interesante señalar entre ella el fragmento teñido de negro y decorado con una

cuadrícula grabada con punzón o un instrumento análogo, pues esta cerámica, generalmente de arcilla blancuzca y porosa, sin vidriar, muy abundante en la Alhambra y en otros muchos lugares, teníase hasta ahora por posterior al siglo XI.

Es verosímil pensar que los edificios excavados debieron de arruinarse durante las luchas que produjeron la caída del califato y el alumbramiento de los reinos de Taifas. Decir si se trata de una almunia o alquería o de un núcleo más importante de población quedará para más tarde, cuando las excavaciones se prolonguen, como es de desear, por área más extensa. — *T. B.*

ARQUITECTOS ANDALUCES DE LAS ÉPOCAS ALMORÁVIDE Y ALMOHADE

Muy escasos son los nombres conservados de los arquitectos y maestros de obras que intervinieron en las construcciones hispanomusulmanas levantadas durante los siglos XI al XIII. Cuando en lápidas de fundación y crónicas aparece alguna referencia personal, suele ser del intendente de las obras o del funcionario bajo cuya vigilancia se elevaron, pero casi nunca de su autor. La agrupación de los pocos nombres de éstos que se conocen, creo que servirá para reforzar lo que elocuentemente dicen los monumentos llegados a nuestros días: el papel capital desempeñado por Andalucía en la formación y desarrollo del arte islámico de Occidente.

Refiere el Idrīsī que cuando el soberano almorávide ᶜAlī ibn Yūsuf ibn Tāšufīn (500 = 1106 – 537 = 1143) quiso construir un puente sobre el Tensīft, a tres millas de Marrākuš, llevó de España arquitectos y otras personas competentes [1]. La fortaleza

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, edic. Dozy y de Goeje (Leiden 1866), p. 69 del texto árabe y 79 de la trad. francesa. El mismo geógrafo dice haberse arruinado el puente al cabo de algunos años; según el *Qirṭās*, fué reconstruído por el emir Yūsuf en 566 = 1170 (*Rawḍ al-Qirṭās, Histoire des Souverains du Maghreb*, trad. A. Beaumier [París 1860], p. 381; trad. Huici, pp. 217 y 271).

africana de Tasghimut, levantada hacia 1125 en el reinado del mismo monarca, lo fué por consejo y tal vez bajo la dirección de al-Falakī, andaluz emigrado a Marruecos [1].

En la época almohade la intervención de andaluces en Marruecos, en toda clase de actividades, parece haber sido grande. En su corte de Marrākuš los califas estaban rodeados de gentes de la Península, de donde procedían muchos de sus altos funcionarios. ʿAbd al-Mu'min, el que menos contacto tuvo, de los tres primeros monarcas, con España, utilizó los servicios de varios secretarios andaluces, uno de los cuales, Ibn ʿĀṭiyya, había servido en el mismo cargo a los últimos soberanos almorávides. Ibn Saʿīd, citado por Maqqarī, afirma que Marrākuš era la mayor ciudad de la región, la Bagdad de occidente, en la que abundaban los monumentos públicos, edificios espléndidos, palacios y jardines, metrópoli nunca tan floreciente como bajo los almohades, cuyos soberanos reunieron en ella muchos artistas y artífices de todas las partes de sus dominios andaluces [2].

Conócense los nombres de dos arquitectos que intervinieron en las obras hechas en Andalucía por ʿAbd al-Mu'min y su hijo Abū Yaʿqūb Yūsuf: Aḥmad ibn Bāṣo y al-Ḥāŷŷ Yaʿīš de Málaga. La condición hispánica del primero, vecino de Sevilla, acredítala su apellido, como afirmó el P. Antuña. Probablemente estaba emparentado con una familia al-Bāṣo de mozárabes toledanos, a la que pertenecía un alguacil-alcalde de esta ciudad, don Illán b. Abī-l-Ḥasan b. al-Bāṣo, a fines del siglo XII [3].

[1] Henri Terrasse, *L'art hispanomauresque des origines au XIIIe siècle* (París 1932), pp. 226-227; Fernand Benoit, *L'Afrique méditerranéenne, Algerie, Tunisie, Maroc* (París 1931), p. 58.

[2] Maqqarī, *Analectes*, ed. de Leiden, II, p. 106; *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, by Ahmed Ibn Mohammed al-Makkari*, adapt. de don Pascual Gayangos, I (Londres 1840), pp. 119-120.

[3] Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. I (Madrid 1926), docs. 40 (a. 1150), pp. 27-28; 107 (a. 1173), pp. 76-77; 169 (a. 1183), pp. 125-126; 232 (a. 1192), pp. 177-178; 247 (a. 1183), pp. 190-191; 302 (a. 1200), p. 242 y 349 (a. 1206), pp. 291-292; vol. III (Madrid 1928), docs. 800 (a. 1191), pp. 75-76; 824 (a. 1264), páginas 104-106, y 972 (a. 1158), pp. 308-309. En este último documento — el más antiguo — figura un «Bāṣo el Judío». A dicha familia debieron de pertenecer:

Al llamarse «de Málaga» al-Ḥāŷŷ Yaᶜīš hay que suponerle nativo u oriundo de esa ciudad. Ambos arquitectos fueron enviados en 555 = 1160 por ᶜAbd al-Mu'min para dirigir las obras de Gibraltar; Ibn Bāṣo fué desde Sevilla y al-Ḥāŷŷ desde Marrākuš. El soberano mandó ir además a aquel lugar, para ejecutarlas, albañiles, carpinteros y canteros desde la gran ciudad del Guadalquivir y otros sitios de su imperio [1].

Ḥasan b. Muḥammad b. Bāṣo (m. 716 = 1316-1317), cuya *kunya* era Abū ᶜAlī, jefe de los calculadores de la hora en la mezquita mayor de Granada, gran perito en la ciencia del cálculo y de la astronomía y constructor de relojes «de sombra», de cuadrantes solares y de otros instrumentos de óptica; y su hijo Aḥmad b. Ḥasan b. Bāṣo al-Islāmī, cuya *kunya* era Abū Ŷaᶜfar, calculador también de la hora en la misma mezquita y famoso constructor de instrumentos astronómicos, sobre todo de planchas para relojes de sol, labradas con extraordinaria elegancia y bellas letras, que las gentes se disputaban pagándolas a buen precio. El primero tal vez se deba identificar con un al-Ḥusayn b. Aḥmad [b. Yūsuf b. Ibrāhīm] Ibn Baṣ al-Islamī, citado por Casiri en su *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, I (Madrid 1760-70), p. 392, nº CMLVI, autor de un tratadito sobre el astrolabio universal, terminado en 673 = 1274 y conservado en la biblioteca de El Escorial, en un manuscrito copiado a mediados del siglo XV. En otro, del mismo texto abreviado, del *British Museum*, se dice era *ṣāḥib al-awqāt* — calculador de las horas — en Granada. El señor Renaud sugiere esta identificación, a pesar de las diferencias de filiación indicadas (b. Muḥammad en lugar de b. Aḥmad) y aun del nombre (Ḥasan, en vez de al-Ḥusayn), «pues la historia literaria de los árabes ofrece otros ejemplos de estas variantes». El nombre al-Bāz (Elbāz) se encuentra aún frecuentemente entre los israelitas marroquíes. Para suponer al calculador de las horas de la mezquita granadina descendiente del arquitecto de la mayor de Sevilla, hay la dificultad de que Ibn al-Jaṭīb dice, en la biografía de aquél, que era originario del levante del al-Andalus. El llamarse al-Islāmī parece indicar la conversión a la religión musulmana de él o de alguno de sus antepasados (H. P. G. Renaud, *Notes critiques d'histoire des sciences chez les Musulmans, I, Les Ibn Bāṣo [Hespéris*, XXIV, 1937, pp. 1-12]).

[1] *Al-Ḥulal al-mawšiyya*, edic. de Túnez, pp. 108-109, 115-116; *Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā*, ms. de Oxford, fᵒˢ 9, 34 ss. Citados ambos por el P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (Escorial 1930), pp. 23 y 48-49. Según este autor, en la obra anónima *al-Ḥulal* se dice que el arquitecto encargado en 555 = 1160 de las edificaciones de Gibraltar fué al-Ḥāŷŷ Yaᶜīš de Málaga. Más adelante refiere, siguiendo la *Crónica* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā — fº 9 —, que Aḥmad ibn Bāṣo, en el mismo año, pasó a Gibraltar con el encargo de dirigir las construcciones de esta ciudad. Del manuscrito de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā dedúcese que los dos arquitectos, ido el uno desde Marrākuš y el otro desde Sevilla, intervinieron en la dirección de las obras. — En una carta dirigida por ᶜAbd al-Mu'min

Al-Ḥāŷŷ Yaᶜīš de Málaga, excelente geómetra, construyó en Gibraltar un molino de viento, situado en lo más alto de la montaña, y otras notables máquinas e ingenios. Fué también autor de la célebre *maqṣūra* de la aljama mayor de Marrākuš, obra de tal arte y mecanismo que causaba la admiración de cuantos la veían moverse por ocultos resortes [1]. En las horas no consagradas a la oración podía desaparecer bajo el pavimento, dejando así visible la parte inferior del *miḥrāb*. Aún se distinguen en el suelo de la Kutubiyya, al pie del tosco cerramiento de carpintería que hoy aisla esta parte del resto de la mezquita, las huellas de dos piezas de madera, separadas por un intervalo suficiente para que pudieran servir de ranuras a un cierre o mampara. Terrasse no duda en ver en el arquitecto malagueño al autor de la Kutubiyya, y de su réplica simplificada, la mezquita de Tinmallāl [2]. Este mismo geómetra andaluz fué el que exploró en el año 567 = 1171 la perdida conducción romana de agua a Sevilla, desde el castillo de Ŷābir (hoy Alcalá de Guadaira), y construyó después la nueva con su acueducto final, conocido por los Caños de Carmona, llevando el agua a los jardines de la Buḥayra y, más tarde, a los alcázares y ciudad de Sevilla [3].

Después de su intervención en las obras levantadas en Gibraltar en 555 = 1160, Aḥmad ibn Bāṣo pasó a Córdoba para reedificar o restaurar sus alcázares y proveer de sólidas defensas sus fronteras [4], dato interesante, pues nos dice que los mismos técnicos dirigían las obras civiles y las de fortificación. Al re-

a los almohades de Granada, fechada en el real sobre Mahdiyya en 554 = 1159, les dice que envía al qā'id Abū Ishāq Barrāz b. Muḥammad y a al-Ḥāŷŷ Yaᶜīš para construir una ciudad inexpugnable en Ŷabal Ṭāriq, lugar en el que se unen las aguas del Mediterráneo con las del Atlántico, y eje de las regiones situadas a uno y otro lado del Estrecho. Invita a varios *qāḍīes* granadinos a unirse con los dos delegados que llevan las instrucciones necesarias, y con los *tālibs* de Sevilla, y fijar el emplazamiento que les parezca más conveniente para la fundación de la ciudad nueva (E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades*, apud *Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 43-45).

1 Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 23.

2 Terrasse, *L'art hispanomauresque*, pp. 274-275.

3 Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, pp. 97-98 de la trad. española.

4 *Ibidem*, p. 49 y mans. de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, fº 34 ss.

gresar a Sevilla en ramaḍān del año 567 = marzo de 1173, le encomendó Abū Yaʿqūb Yūsuf la dirección e intendencia de las obras de la nueva mezquita mayor, en las que intervinieron alarifes sevillanos y del resto de España, en unión de otros de Marrākuš, de Fez y de la costa africana, llamados por el califa [1]. Aḥmad ibn Bāṣo inició también la construcción, en el año 567 = 1171, de los alcázares de la Buḥayra, en las afueras de Sevilla [2], de los que no se ha conservado más que el nombre, y hacia 580 = 1184 dió comienzo al alminar de la nueva mezquita mayor — la Giralda — construyendo su cimentación y basamento de piedra [3]. Es probable que muriera poco después, ya que, cuando el nuevo soberano Abū Yūsuf Yaʿqūb mandó reanudar en 584 = 1188 – 1189 las obras de la torre, el encargado de dirigirlas fué ʿAlī de Gomára, nombre que supone origen africano, y del cual refiere Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā que hacía frecuentes viajes a Marrākuš mientras dirigía el gran alminar andaluz [4]. Las bolas o manzanas de metal del *ŷāmūr* de su coronación fueron obra de Abū-l-Layṯ al-Ṣiqillī [5], es decir, de un siciliano. Por una paradoja frecuente en la historia del arte español, el autor de una de las obras más fuertemente enraizadas en nuestro suelo y representativas del genio hispano, como es la Giralda, parece haber nacido fuera de la Península [6].

De todas esas construcciones que sabemos fueron levantadas por arquitectos hispanomusulmanes tan sólo se conservan unos arcos de los Caños de Carmona y la parte inferior del alminar sevillano, obras ambas que, por su desnudez y escasa importancia, no aportan dato alguno para conocer el arte de sus autores.

[1] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, pp. 100-101 y 105 de la traducción española y mans. de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, fº 165.

[2] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, pp. 89-90 y 93-94 de la traducción española.

[3] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 118 de la versión española.

[4] *Ibidem*, pp. 118-119 de la trad. española.

[5] *Rawḍ al-qirṭās*, ed. Tornberg, p. 151; trad. Beaumier, p. 323; trad. Huici, p. 234.

[6] ¿Seguiría construyéndose el alminar conforme a los planos y dibujos de Aḥmad ibn Bāṣo, es decir, conforme al proyecto de éste?

Pero en Marruecos, en la ciudad atlántica de Salé, subsisten dos puertas del arsenal marítimo construído por un mudéjar de Sevilla refugiado en ese reino, Muḥammad ibn ᶜAlī ibn ᶜAbd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Hāŷŷ al-Išbīlī, autor también de la gran rueda hidráulica — *dawlab* — instalada en la nueva ciudad de Fez en la segunda mitad del siglo XIII para el sultán marīnī Abū Yūsuf Yaᶜqūb al-Manṣūr, hijo de ᶜAbd al-Ḥaqq. Levantóse el arsenal de Salé entre los años 650 = 1260 y 668 = 1270, aproximadamente, por el mismo monarca, después de la expulsión de los españoles, que ocuparon esa ciudad durante breves días, con objeto de construir navíos destinados a la guerra santa. Es obra ya, por tanto, de época marīnī, pero que responde a la tradición almohade.

Los barcos entraban en el puerto por un canal. Lleno éste de arena, las puertas sirven hoy de paso a la judería — *mellāḥ* — . La más monumental, llamada Bāb al Mirsā (puerta del puerto pequeño), tiene un gran arco de herradura aguda, de cerca de nueve metros de luz, cuya clave está a 9,60 del suelo actual. Recuádranle una faja decorativa y una inscripción cúfica. Robusta decoración vegetal cubre sus albanegas, y un amplio friso de arquillos, hoy mutilado, coronó el de entrada. Dos torres de poco saliente, rematadas por cuatro fajas decorativas, flanquean la amplia abertura. En las torres hay cámaras cubiertas con bóvedas vaídas. La fachada exterior es de sillería, así como las cadenas de ángulo de las torres y las dovelas del arco interior. El resto es de mampostería, excepto las escaleras y bóvedas, que son de ladrillo [1].

Fajas horizontales en lo alto de las torres se encuentran en los escasos edificios que quedan en España de la época almohade y en los cristianos del siglo XIII que en ellos se inspiraron: torres de la alcazaba de Badajoz, de la cerca y alcázar de Sevilla, de la iglesia del castillo del Puerto de Santa María (Cádiz) y de la fortaleza de Alcalá de Guadaira (Sevilla) [2].

[1] Henri Terrasse, *Les portes de l'arsenal de Salé (Hespéris,* II, 1922, pp. 357-371).

[2] También aparecen las mismas fajas en muchas de las fortalezas representadas en las miniaturas de las *Cantigas* de Alfonso el Sabio, pintadas en el siglo XIII.

Ibn al-Jaṭīb (m. 776 = 1374), que en su *Iḥāṭa* da interesantes detalles biográficos de Muḥammad al-Hāŷŷ al-Išbīlī — descendiente, tal vez, de aquel al-Hāŷŷ Yaᶜīš de Málaga [1], también constructor, un siglo antes, de ingeniosos mecanismos —, dice que su abuelo era originario de Sevilla. Sigue refiriendo el visir granadino que aquél conocía bien los aparejos mecánicos *(al-ḥiyal al-hindasiyya)*, así como la construcción y empleo de la gran máquina de guerra *(al-āla al-ḥarbiyya al-ŷāfiya)*; en Fez construyó la gran rueda mencionada, y en Salé el arsenal. Después de la muerte de su padre pasó a Granada, a la corte del segundo soberano nazarí Muḥammad II (671 = 1273 - 701 = 1301). Como de niño había vivido en territorio reconquistado estaba profundamente impregnado por la cultura y las costumbres occidentales y los granadinos le reprochaban su preferencia por las opiniones de los cristianos españoles *(al-Rūm)* y que llegase su rebajamiento hasta imitarles en la manera de comer, de hablar y en otras muchas cosas, entre ellas el salpicar sus conversaciones con refranes y sentencias del mismo origen.

Cuando el segundo monarca nazarí fué destronado por una revolución, Ibn al-Hāŷŷ se refugió en Marruecos al amparo del príncipe marīnī ᶜUmar. Levantado éste contra su padre, el famoso sultán Abū Ṣaᶜīd ᶜUṯmān ibn Yaᶜqūb, sufrió una derrota, a causa de la cual murió Ibn al-Hāŷŷ en Fez Ŷadīd, en la primera década del mes de šaᶜbān de 714 = mediados de noviembre de 1314 [2].

Las actividades de los arquitectos andaluces en el Magrib

[1] Ya se dijo que al-Hāŷŷ Yaᶜīš de Málaga hizo en 567 = 1171 la conducción de agua a Sevilla por los Caños de Carmona. Tal vez se avecindó luego en esa ciudad.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. de El Cairo, pp. 99-100, según cita de G. S. Colin, *L'origine des norias de Fés (Hespéris*, XVI, 1933, pp. 156-157); Aḥmad ibn Jālid al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiqsā'*, edic. de El Cairo, II, p. 11, citado por Terrasse, *Les portes de l'arsenal de Salé (Hespéris*, 1922, p. 369), quien dice que las mismas noticias sobre este edificio repite la obra del alfaquí Ibn ᶜAlī al-Dukkālī al-Salāwī, *Ašrāf al-malā bi-baḍᶜ ajbār al-Ribāṭ wa-Salā* (Historia inédita de Rabat y Salé); Ibn al-Qāḍī, *Ŷaḏwat al-iqtibās* (Fez), p. 180, según cita de Terrasse en *Hespéris*, XXXI [1944], p. 88.

prosiguieron en los siglos siguientes. El citado Ibn Saʿīd al-Magribi (nacido en Alcalá la Real [Jaén] en 605 = 1208 – 1209 o en 610 = 1213 – 1214 y muerto en 673 = 1274 o en 685 = 1286) escribe que en Túnez, brillante corte por entonces de la dinastía beréber de los hafsíes, su fundador, «el sultán actual — Abū Zakarīyyā' (m. 647 = 1249), establecido en Túnez desde 1228 y que en 634 = 1236 – 1237 hizo que la oración se dijese a su nombre, emancipándose de los almohades —, construye monumentos, levanta palacios, planta viñedos y jardines siguiendo las costumbres de los andaluces. Todos sus arquitectos son nativos de ese país, lo mismo que sus albañiles, sus carpinteros, sus alfareros, sus pintores y sus jardineros. Los planos de los edificios fueron trazados por andaluces o copiados sobre los monumentos mismos de su país» [1]. Abū Zakarīyyā', príncipe el más poderoso en su tiempo del Africa musulmana, fué efímero monarca de Sevilla, Valencia (636 = 1238), Murcia, Jerez y Tarifa, ciudades que, amenazadas por los cristianos, creyeron al aceptar su soberanía detener su caída [2]. Ibn Saʿīd debía de estar bien enterado de la influencia andaluza en la corte de Túnez, pues sirvió al sucesor de Abū Zakarīyyā', el emir Abū ʿAbd Allāh al-Mustanṣir (647 = 1249 – 675 = 1277), el más renombrado de todos estos príncipes tunecinos, hijo de una cristiana y, a la par, el más activo constructor de la dinastía. Durante su largo reinado su corte estuvo llena de andaluces, emigrados muchos después de la conquista de Sevilla por Fernando III, y de príncipes cristianos que fueron a colocarse bajo su protección, como los infantes don Enrique y don Fadrique, hijos de aquel monarca, y favorito el primero de al-Mustanṣir [3].

Algo más tarde la influencia de artistas y arquitectos andaluces fué intensa en Tremecén, capital del Magrib central, bajo la dinastía, también beréber, de los Banū Zayyān, que reinaron

1 Maqqarī, I, p. 106 de la edic. de Leiden; adap. Gayangos, I, pp. 119-120.

2 Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères,* II (París 1927), pp. 321 y 382.

3 Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères,* I (París 1925), pp. 446-447, y II, p. 373.

desde la primera mitad del siglo XIII hasta mediar el XIV. Tremecén, ciudad real, estaba a poca distancia del puerto de Ḥunayn, y desde éste al frontero de Almería, dice el Idrīsī, no había más de dos días de navegación. El monarca Abū Ḥammū I (707 = 1308 – 718 = 1318) y su hijo Abū Tāšufīn (718 = 1318 – 737 = 1337) se dirigieron a Abū-l-Walīd Ismāʿīl I (713 = 1314 – 725 = 1325), señor de Andalucía, en solicitud de obreros y artífices para la construcción de espléndidos palacios, pues el pueblo de Tremecén conservaba todavía la rudeza de la vida nómada. Comenzados por el primero — levantó un palacio tan grande como muchas ciudades [1] —, fueron terminados por su sucesor. El soberano granadino, dueño de una nación sedentaria en la que las artes habían alcanzado gran desarrollo, les envió los más hábiles arquitectos de su país. Tremecén se engalanó entonces con palacios, casas y jardines tan bellos como después no se volvieron a construir [2]. El monarca aumentaba el placer de la estancia en los primeros dando banquetes día y noche. «Complacíase — refiere Ibn Jaldūn — en mandar construir casas, blanquear palacios, levantar edificios, plantar árboles en los paseos. Dedicó a estas obras millares de obreros, carpinteros, cerrajeros, pintores y de otros oficios, todos ellos prisioneros de guerra cristianos. El mismo era un buen dibujante, a la vez que hábil arquitecto; dejó más monumentos que ninguno de los reyes anteriores, y tales como nadie los había conocido hasta entonces ni en oriente ni en occidente. Entre ellos figuraban el Palacio Real (Dār al-Mulk); la casa de la Alegría (Dār al-Surūr), el Castillo de Abū Fihr (Dār Abī Fihr), y otros de igual importancia [3].

[1] Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères,* III (París 1934), pp. 396-397.

[2] Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères,* III, p. 480. El testimonio de este ilustre historiador, nacido en Túnez en 732 = 1332 de una familia emigrada de Sevilla, merece crédito; su hermano, Yaḥyà ibn Jaldūn (944-945 = 1333 – 989-110 = 1379), fué secretario e historiador del monarca de Tremecén Abū Ḥammū II (m. 791 = 1382), nacido y educado en Andalucía *(Les monuments arabes de Tlemcen,* por William y Georges Marçais [París 1903], pp. 24-25).

[3] Abū Hammū tuvo por visires y chambelanes a varios miembros de una ilustre familia cordobesa que ejerció en la capital andaluza la profesión de acuña-

Abū Tāšufīn, príncipe artista, hábil en el arte del dibujo, rodeado de gentes originarias de España, contribuyó más que ningún otro monarca a embellecer su capital construyendo varios palacios. Animaba al mismo tiempo a los grandes dignatarios de su corte a levantar viviendas, a crear parques y a plantar jardines, llegando así a terminar, y aun a sobrepasar, los planes concebidos por su padre y antecesor para hermosear la capital. Los palacios y las restantes grandes construcciones de esta época causaban admiración general por su belleza [1].

De las residencias reales y de todos estos palacios construídos en Tremecén en la primera mitad del siglo XIV nada queda: fueron devastados por el rey marīnī Abū-l-ʿAbbās hacia el año 786 = 1384 [2]. Su destrucción nos ha privado de un complemento de gran interés para el estudio del arte de la Alhambra.

Hasta elementos decorativos parece se llevaron desde Andalucía a Tremecén. Esa procedencia tiene, según el señor Marçais, los azulejos que adornan la mezquita del Mexuar de la ciudad del Magrib central. Una tradición popular afirma que también las chapas de bronce de las puertas de la mezquita de Sīdī Abū Madyan proceden de España [3].

Aún pudiera escribirse un último capítulo dedicado a las construcciones levantadas en el norte africano por los moriscos huídos o expulsados de España en el siglo XVI y a comienzos del XVII, tanto en la costa atlántica, en Rabat y Salé, en donde muchas puertas de ingreso a las viviendas tienen pilastras a

dores de moneda; visir de Abū Tāšufīn fué el renegado Hilāl el Catalán, su liberto, nacido en el cautiverio, probablemente en Granada, de padres cristianos. El *Indice biográfico de los sabios y de los santos nacidos o habiendo residido en Tremecén*, publicado por Ibn Jaldūn, revela las íntimas relaciones existentes en los siglos XII y XIII entre la ciudad africana y los musulmanes andaluces (*Histoire des Beni ʿAbd el-Wād, rois de Tlemcen*, por Ibn Jaldūn, edición y traducción de Alfred Bel [Argel 1903], primer volumen, pp. 31-95, 172 y 179-180 de la versión francesa).

1 Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, III, pp. 401-402.

2 *Ibidem*, p. 480.

3 Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, pp. 37-39 y 313-317.

los costados y una moldura horizontal de recuadro sobre el arco o el dintel, igual que en Toledo, como en varias villas tunecinas [1]. — T. B.

UNA «MQĀBRĪYA» ALMOHADE MALAGUEÑA DEL AÑO 1221 J. C.

Cualquier persona que estudie hoy inscripciones hispanomusulmanas ha de envidiar a los especialistas de fines del siglo pasado, que tuvieron ocasión de conocer los fondos epigráficos de las ricas colecciones particulares que, con carácter local, existían por aquellos años en nuestra patria, donde apenas había por entonces colecciones oficiales. Fué aquél el buen momento para catalogar las inscripciones mahometanas de la Península; mas, aunque entonces se publicaron muchas — y los trabajos de Amador de los Ríos son buena prueba de ello —, no pocas también quedaron inéditas. Y con la época pasó la ocasión, pues en los primeros lustros de este siglo comenzaron a desmembrarse las colecciones de propiedad particular por muerte de sus fundadores, y el material que en ellas se custodiaba, unido al de los nuevos hallazgos, cayó en manos de anticuarios y comerciantes, que lo diseminaron torpe y caprichosamente por los museos y colecciones nacionales de toda índole, cuando no lo enajenaron al extranjero o lo vendieron en mala hora a los marmolistas como materia prima aprovechable. No es, pues, de extrañar que cuando, años más tarde, el profesor E. Lévi-Provençal emprendió un estudio de conjunto de la epigrafía arábigo-española, llegase a conocer muchas inscripciones sólo por referencias, ignorando el paradero de los rótulos y dudando muchas veces si realmente existían o habían ya desaparecido.

La situación actual sigue siendo casi la misma. Tal vez ha mejorado un poco gracias a alguna que otra publicación extran-

[1] G. Marçais, *Testour et sa grande mosquée. Contribution à l'étude des Andalous en Tunisie*, apud *Revue Tunisienne*, 1942, pp. 147-169, y AL-ANDALUS, VIII [1943], pp. 497-502.

jera que ha venido a resucitar epígrafes que se daban ya por perdidos y que hoy reaparecen en colecciones no nacionales. Pero, en el fondo, sigue siendo muy difícil saber el paradero de determinadas piezas de antiguo conocidas, así como averiguar cuál es el número exacto de las que existen actualmente, pues no es raro encontrar fragmentos de una misma inscripción que, por estar repartidos entre dos o más colecciones, se han clasificado como correspondientes a textos distintos. Sin embargo, no pasan los días sin que la epigrafía hispanomahometana se vea enriquecida de nuevo con alguna de las inscripciones que se creían perdidas. Y estos rescates se deben, no sólo a un mejor estudio de las colecciones actuales, sino también a la valiosa ayuda del maestro don Manuel Gómez-Moreno, generoso transmisor del copioso caudal de datos y noticias de cosas pretéritas que ha ido acumulando en el transcurso de una vida no tan larga como laboriosa y fructífera.

Ejemplo de lo dicho es la presente nota sobre una inscripción funeraria almohade hallada en Málaga hacia principios de siglo. Veremos las vicisitudes por que ha pasado desde su descubrimiento hasta nuestros días, por qué motivo no ha podido ser dada a conocer íntegramente hasta hoy, y cuál ha sido la feliz circunstancia que ahora ha permitido publicarla completa por vez primera.

En el tomo inédito correspondiente a Málaga [1] del *Catálogo Monumental de España*, estudió don Rodrigo Amador de los Ríos un fragmento de piedra tumular prismática, de mármol blanco, custodiada en la Catedral malagueña por depósito de su propietario, don José Moreno Maldonado. Dicho pedazo de «mqābrīya» — de 0m. 82 de largo, 0m. 22 de ancho y 0m. 25 de altura — había sido hallado, no se sabe cuándo, en la iglesia castrense de la Victoria de aquella ciudad, sustentando la escalera de la espadaña, y por la grafía — restos de un

[1] *Catálogo de los monumentos históricos y artísticos de la provincia de Málaga.* Formado en virtud de R. O. de 22 de enero de 1907 por don Rodrigo Amador de los Ríos. Texto. Málaga. Pp. 539-546. — (Ms. Instituto Diego Velázquez, signatura C. M. de E. 30.)

epitafio en elegantes caracteres cúficos sobre fondo de motivos vegetales estilizados — se deducía que había pertenecido a la tumba de una mujer fallecida en raŷab del año 618 h. (= 1221 J. C.). A su transcripción y versión añadió Amador de los Ríos una serie de consideraciones, nada aprovechables, sobre la naturaleza de los elementos florales que entraban en la decoración, e ilustró su trabajo con tres fotografías [1].

Andando los años fué perdiéndose el recuerdo de este hallazgo, e incluso olvidándose el paradero de la lápida, hasta que, en fecha reciente, pasó a formar parte de la colección de inscripciones que don Juan Temboury viene formando en la Alcazaba de Málaga. Allí tuve ocasión de estudiarla, va para dos años, comprobando que la traducción de Amador era, en todo, fiel al original, y tomando, de paso, aquellos datos que creía imprescindibles retener por si algún día había necesidad de ocuparse nuevamente del fragmento. Y por un feliz azar esta ocasión ha llegado.

En el Instituto de Valencia de Don Juan, además del conocido e interesante lote de epígrafes árabes — en su mayor parte almerienses —, cuya catalogación me ocupa en la actualidad, se guarda una importante documentación sobre los mismos, y, junto a ella, algunos datos sobre frustradas compras de otras inscripciones; todo lo cual he podido revisar gracias a la amabilidad de don Manuel Gómez-Moreno. De dicha documentación forma parte una carta del secretario de don Guillermo de Osma, fechada en 20 de mayo de 1912, con la que se guardan dos fotografías. Del contenido de aquélla, y de la inspección de éstas, se deduce que, días antes de esa fecha, un anticuario malagueño ofreció al señor Osma, para la colección del Instituto, un pedazo de piedra tumular, cuyas dimensiones eran 0m. 86 de longitud, 0m. 22 de ancho y 0m. 25 de altura, según consta en el respaldo de ambas fotografías. Por desconocerse el nombre del anticuario que había hecho la oferta, la carta, en la que se le pedía indicase precio, no pudo salir a su destino, malográndose así, desgraciadamente, la adquisición.

[1] Cf. las láminas 20 y 21 del tomo correspondiente.

Málaga. — Frente anterior de la mqābrīya almohade aparecida en la iglesia de la Victoria (año 1221 J. C): A. Fragmento conservado en la Alcazaba. — B. Fragmento desaparecido.

Málaga.—Frente posterior de la mqābrīya almohade aparecida en la iglesia de la Victoria (año 1221 J. C.): A. Fragmento desaparecido. — B. Fragmento conservado en la Alcazaba.

Ahora bien: las dos fotografías citadas — cada una de las cuales corresponde, por suerte, a un frente distinto —, aunque han perdido en parte su primitiva tonalidad, están todavía lo suficientemente claras para poder apreciar que el pedazo de «mqābrīya» reproducido en ellas se completa con el antes aludido y hoy guardado en la Alcazaba malagueña, componiendo un mismo monumento funerario que de este modo sólo presenta ya una mutilación pequeña y sensiblemente simétrica a la línea de ruptura. Pero esta mutilación, consecuencia del aprovechamiento de la piedra en época cristiana, no es obstáculo para leer en cada frente de la lápida una línea homogénea de escritura cúfica que dice así:

Frente anterior:

1 بسم الله الرحمن الرحيم صلّى الله على محمّد توفّيت | . . . و
بنت أبى جعفر أحمد ابن عبد الغنىّ بن أحمد

Frente posterior:

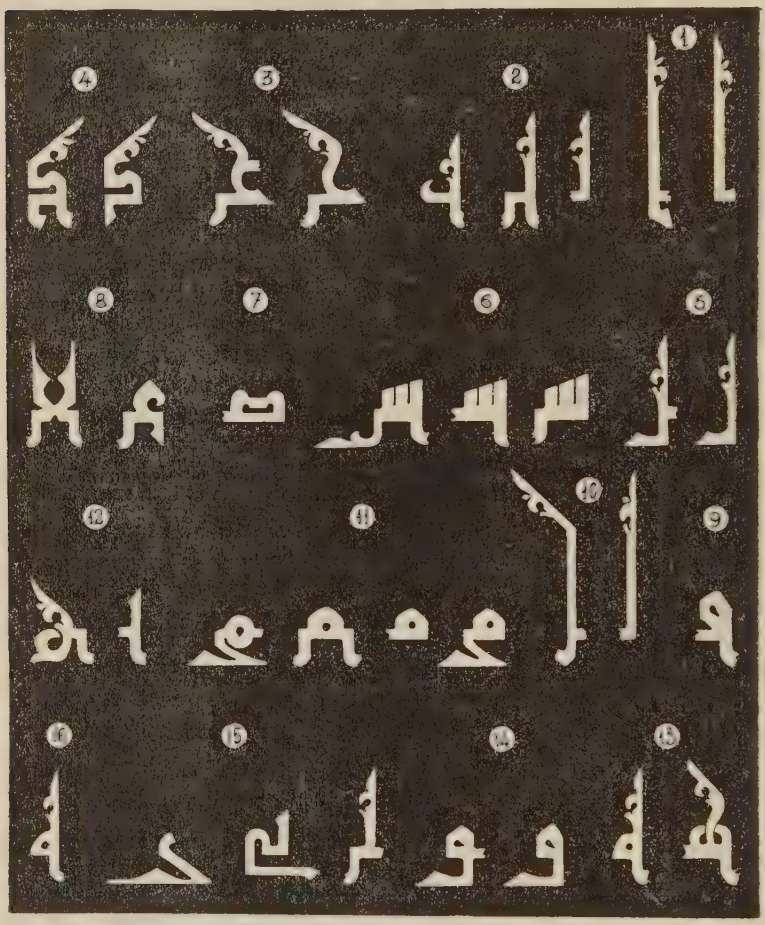
2 الغازى رحمها الله لية (*sic*, por ليلة) الجمعة الخامس من |
[شهر] رجب الفرد عام ثمانية عشر وستّمائة

Basmala. Taṣliya. Murió... hija de Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. ᶜAbd al-Ganī b. Aḥmad al-Gāzī — ¡que Dios tenga misericordia de ella! — la vela del viernes, quinto [día] de la luna de raŷab al-fard del año seiscientos dieciocho (5 raŷab 618 h. = 25 agosto 1221 J. C.?) [1].

La unidad del texto (afianzada por el hecho de que en uno

[1] Teóricamente, al 5 rayāb 618 h. le correspondería ser miércoles y habría de coincidir con el 25 agosto 1221 J. C., también miércoles. Por las anomalías que se dan en el calendario mahometano, tal fecha islámica pudo ser martes o jueves en la realidad; pero nunca viernes, como se especificó en el texto, que está equivocado.

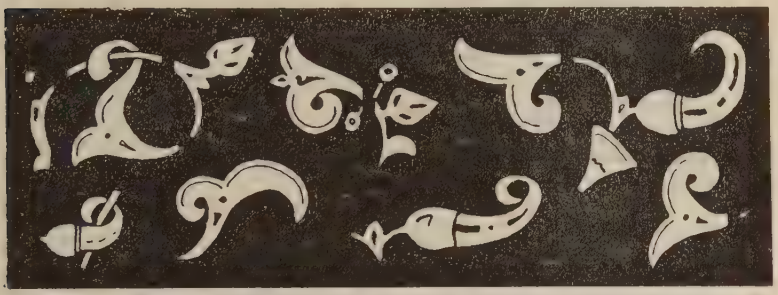
de los fragmentos se conserve la palabra *tuwuffiyat* y en el otro



Málaga.— Mqābrīya almohade del año 618 H. (= 1221 J. C.). Alfabeto cúfico empleado en la inscripción: 1, alif. — 2, bā', tā', ṯā'. — 3, ŷīm, ḥā', jā'. — 4, dāl. — 5, rā', zāy. — 6, sīn, šīn. — 7, ṣād. — 8, ʿayn, gayn. — 9, fā'. — 10, lām. — 11, mīm. — 12, nūn. — 13, hā'. — 14, wāw. — 15, yā'. — 16, tā marbūṭa.

el vocablo *bint* y la exclamación *raḥima-hā Allāh*, expresiones todas que indican que la persona fallecida pertenecía al sexo

femenino) es indudable. La «mqābrīya», si computamos en unos 7 cms. el largo de la zona desaparecida a consecuencia de la mutilación anotada, viene a resultar con una longitud total y aproximada de 1,75 ms., con la anchura y altura antes anotadas, o sea 0m. 22 y 0m. 25, respectivamente. A juzgar por los indicios, tanto el trozo de lápida que perteneció al señor Moreno Maldonado, como el que pasó a manos del desconocido anticuario malagueño, se encontraron juntos; pero la ignorancia de las personas que intervinieron en el hallazgo, o tal vez el



Málaga. — Mqābrīya almohade del año 618 H. (= 1221 J. C.). Decoración de palmas.

aliciente de una mayor remuneración, dió a cada fragmento un destino distinto. Hoy se ven teóricamente unidos en esta nota; mas, desgraciadamente, la unión es imposible en la realidad, ya que de los dos pedazos sólo existe actualmente el que se guarda en la Alcazaba de Málaga; el otro ha desaparecido, sin dejar más huellas que las dos fotografías del Instituto de Valencia de Don Juan.

Pasando a otro aspecto de la cuestión, el epitafio, salvo en la parte correspondiente al nombre de la difunta — perdido a consecuencia de la mutilación — , está virtualmente completo, y si bien es verdad que como texto histórico es insignificante, en cambio, considerado como inscripción fechada, tiene considerable valor, ya que pertenece a una época de la que no quedan en nuestra Península sino muy contados epígrafes, con los

cuales, dicho sea de pasada, no tiene gran analogía. Tampoco la letra cúfica empleada se asemeja mucho a las que componen las inscripciones almohades de Marruecos hasta ahora publicadas. Por todo ello me inclino a creer que nuestros caracteres, aunque respondiendo en líneas generales a las corrientes artísticas del momento, son creación local, lo que da un mayor valor a la pieza estudiada.

Málaga. — Mqābrīya almohade del año 618 H. (= 1221 J. C.). Dibujo del costado.

No quisiera terminar esta nota sin hacer alusión, aunque sea ligera, a la decoración de esta «mqābrīya». Está formada por las típicas palmas almohades de labra plana y esquemática, que me dan la misma impresión de cosa local que la grafía cúfica. Sin embargo, no quiero aventurar opinión en un tema sobre el cual las más autorizadas plumas tanto llevan escrito. — MANUEL OCAÑA JIMÉNEZ.

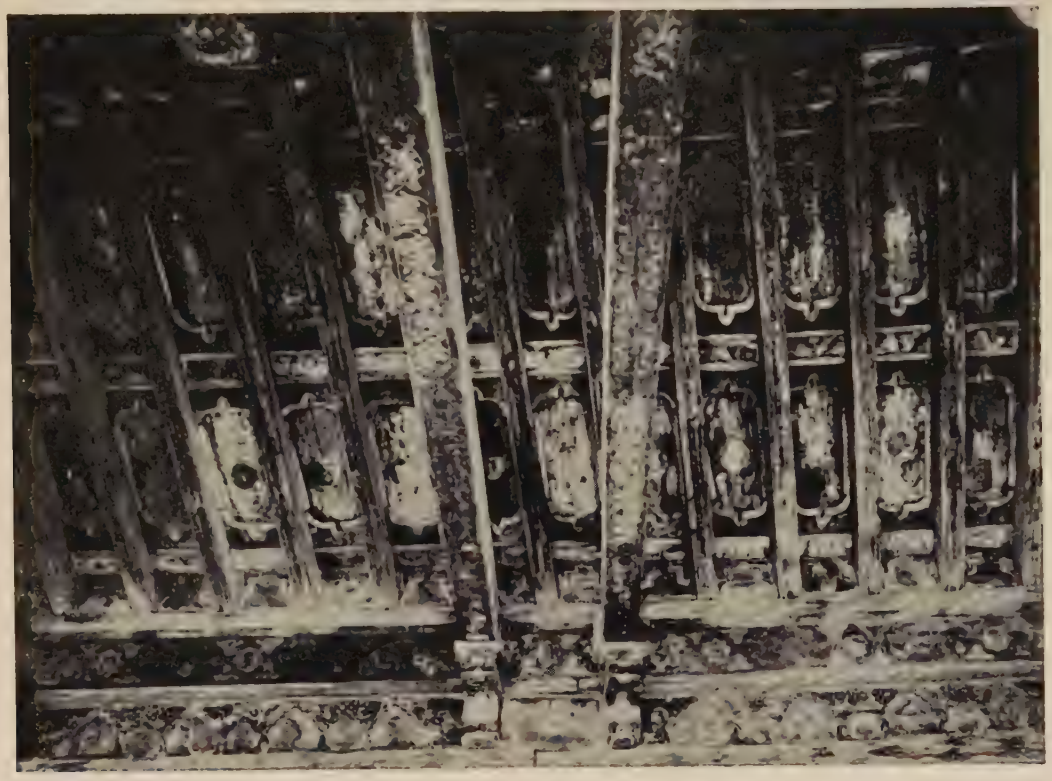
LA ARMADURA DEL CLAUSTRO DE SAN JUAN DE CASTROJERIZ

Hay villas medievales que se aprietan y reconcentran en el interior de su circuito murado, como temerosas de los peligros que pudieran llegarlas por los campos en torno. Otras, por el contrario, extiéndense en longitud, sin perder en ningún lugar el contacto con las tierras que las rodean. Entre estas últimas se cuentan las villas de tránsito, construídas a lo largo de un camino, que es su arteria principal, única en algunos casos.

Entre las viejas rutas de España, que el fluir de la vida ha

Castrojeriz (Burgos) — San Juan. Ángulo de la armadura del claustro.

Photo Club.



Castrojeriz (Burgos). — San Juan. Detalle de la armadura del claustro.

Fot. Photo Club.

ido dejando abandonadas, ninguna fué más famosa que el «camino francés», vía de la peregrinación a Compostela, por la que circularon, sobre todo en los siglos XI al XII, innumerables muchedumbres de peregrinos de muy diversos, y a veces lejanos, países.

Las villas de la ruta de la peregrinación eran casi todas, como de tránsito, de gran longitud: por una calle, entre dos filas de casas, hospitales, templos, hospederías y tiendas, encauzábase el paso de los peregrinos y, como de éstos vivían en gran parte los vecinos, procuraban tener su casa en el mismo camino.

Santo Domingo de la Calzada (Logroño) y Castrojeriz (Burgos), estaciones ambas del «camino francés», son dos buenos ejemplos de esa disposición. La primera, asentada en suelo fecundo, prospera y se acrecienta en nuestros días, pero aún conserva su núcleo y trazado medievales y restos de la cerca que para protegerla levantóse en el siglo XIV.

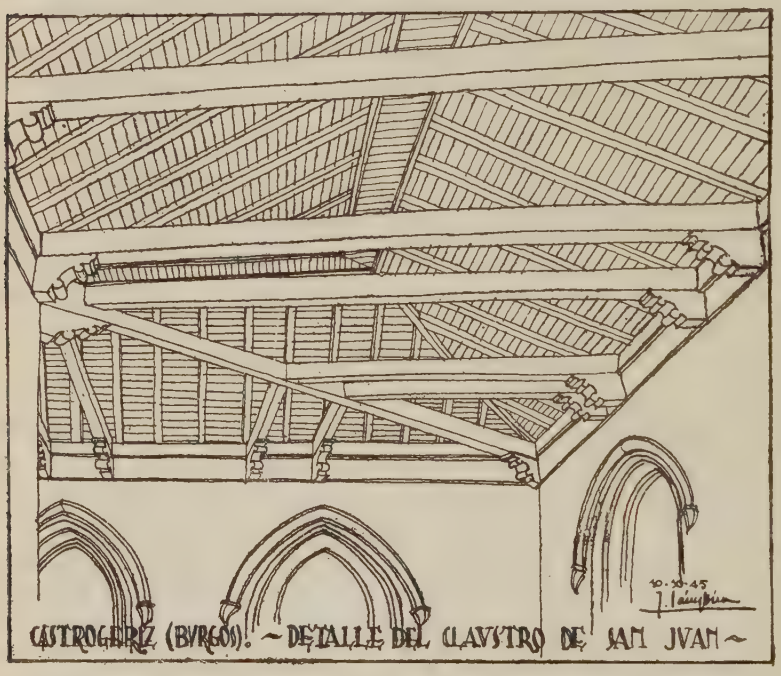
Castrojeriz, por el contrario, en tierra castellana de pan y de viñedos, es una de esas melancólicas villas venidas a menos, en las que los solares con escombros entre el caserío y las muchas y monumentales iglesias, vacías unas y otras ruinosas, pregonan el pasado esplendor y la decadencia presente.

La ruta de la peregrinación llegaba a Castrojeriz desde Burgos — siete leguas — por Hornillos del Camino, y desde aquella villa se dirigía a la puente de Fitero, para cruzar el río Pisuerga y seguir a Frómista y a Carrión de los Condes.

Un alto cerro, en cuya cumbre dicen conservarse restos de muros romanos entre los de una fortaleza medieval, domina a Castrojeriz. Por su ladera de mediodía le bordeaba el «camino francés», y a ambos lados de éste se fué levantando la villa medieval. Tuvo, según Méndez Silva [1], buenas murallas y siete puertas, totalmente desaparecidas unas y otras. El *Diccionario* de Madoz aún la describe, a mediados del siglo pasado, con iglesia colegiata, siete parroquias, otros tantos hospitales y dos conventos.

[1] Rodrigo Méndez Silva, *Población general de España* (Madrid 1675).

Hoy se extiende el caserío de la villa a lo largo del «camino» unos 1.300 metros, aproximadamente, y es casi su única calle, llamada Mayor. A norte comienza la áspera pendiente del cerro, en el que se abren las puertas de las antiguas bodegas subterráneas. La misma plaza, cuyo nombre, según lo acostumbrado,



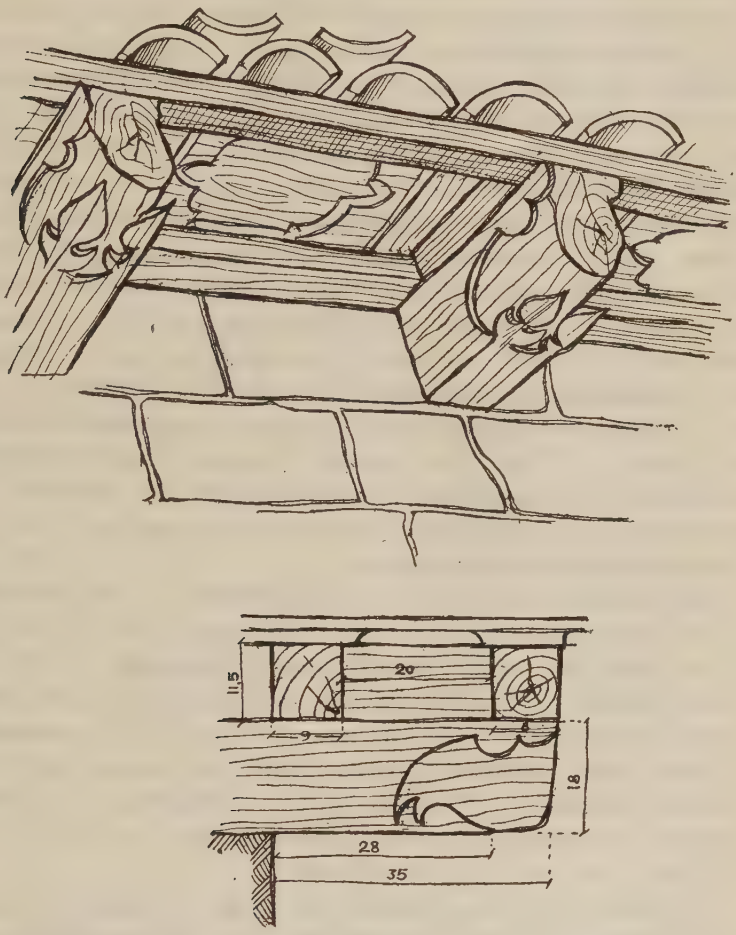
Castrojeriz (Burgos). — Iglesia de San Juan. Armadura del claustro. (Siglo XIV.)

Dibujo de F. J. Sáenz Oiza.

ha ido variando desde hace siglo y medio a tono con las vicisitudes políticas de nuestro país, es un ensanchamiento de la calle, y se dispuso en longitud, permitiendo la no mucha mayor holgura el emplazamiento de algunos soportales.

Una de las iglesias conservadas es la de San Juan, en el extremo occidental de la villa, edificio de la época de los Reyes Católicos, con tres naves de igual altura, separadas por pilares

cilíndricos, bóvedas de crucería, con algunos nervios curvos, y



Castrojeriz (Burgos). — Iglesia de San Juan. Alero del claustro y detalle de un canecillo.

Dibujo de R. Anadón.

cornisa decorada con bolas. Fué este templo cabeza de arciprestazgo, y a ello tal vez se deba el tener claustro procesional, a mediodía. Hoy consta sólo de tres alas; la cuarta se derribaría,

probablemente, al reconstruir la iglesia con mayor tamaño que el templo anterior. El claustro es obra tosca y arcaizante, aún con formas románicas, levantado, al parecer, en el siglo XIV. De la misma época será la preciosa armadura mudéjar, de par y nudillo, que cubre sus tres alas. Tiene tirantes apareados que apean en canecillos de perfil de S y doble alicer entre los tirantes y los canes. Los pares se decoran con gramiles y las tablas de sus entrecalles llevan recortes de rectángulos con los rincones redondeados y unos pequeños apéndices curvos en los lados cortos. Toda la armadura conserva gran parte de su policromía, a base de temas vegetales, medallones formados por lazos entrecruzados y escuditos (uno con castillos y leones, otro con banda negra sobre fondo de oro, etc.). En las tabicas y en los aliceres hay pintados arquillos mixtilíneos — recuerdo de los tallados en los últimos en armaduras más antiguas hispanomusulmanas y mudéjares — y bajo ellos escudos, alguna cabeza humana y aves. Como de costumbre, rebordea casi toda la decoración un galón con círculos o discos, blancos unas veces y otras negros, sobre fondo del color contrario.

Armaduras como ésta hay bastantes en la España mudéjar, pero la excelente conservación de sus pinturas y del alero la señalan como uno de los ejemplares más destacados. Forman el alero, del lado del patio, gruesos canecillos de proa, encajados entre los sillares del muro. Apean dos viguetillas, una arrimada al muro y otra situada al máximo vuelo del can; en unión de otras dos normales a ellas, que las unen, determinan un casetón, cubierto con una tabla recortada, lo mismo que las entrecalles de los pares, con otra encima de fondo.

La filiación de esta armadura de otras almohades de la segunda mitad del siglo XII es evidente. Una de las más antiguas, grandes y ricas, entre las mudéjares, es la de la nave mayor de la catedral de Teruel, de fines del siglo XIII. De la misma época, o de comienzos del siguiente, será la de la iglesia de Santiago del Arrabal, en Toledo, y del XIV la de la nave central de la mozárabe de San Miguel de Escalada (León).

La policromía de todas estas obras de carpintería mudéjar — mucho mejor conservada que en las armaduras en los suelos

de los coros altos de algunos templos de los siglos XIV y XV (Maluenda, Torralba de Ribota) y en varios alfarjes — no ha sido estudiada, a pesar del interés que ofrece para los orígenes de nuestra pintura y de los temas de la cerámica levantina, y aun para el conocimiento de la vida contemporánea, por la frecuente reproducción de gentes y escenas copiadas de la realidad.

Respecto a los canecillos en forma de proa, creo haber demostrado su derivación de las ménsulas-impostas del *miḥrāb* de la mezquita de Córdoba [1]. Aparece ya con la que va a ser su típica forma, como zapata labrada en yeso, en la Aljafería de Zaragoza (441 = 1049 – 474 = 1081), y como canecillo de madera en la mezquita argelina de Tremecén (530 = 1131). Los ejemplares mudéjares más antiguos se encuentran entre los restos de la techumbre de San Millán, de Segovia (mediados del siglo XII), y en la sinagoga de Santa María la Blanca, de Toledo (siglo XIII).

La cubierta de teja que protege la armadura del claustro de San Juan de Castrojeriz se halla ruinosa, y el templo carece de recursos para su restauración. Comienza a filtrarse el agua por las tejas removidas, a desarticularse los maderos bajo ellas y a desaparecer las pinturas. Si el Estado no acude rápidamente a repararla gastando en ello unos pocos miles de pesetas, las fotografías y dibujos que ilustran estas notas serán pronto su único recuerdo. — *T. B.*

INDICE CRONOLOGICO

Siglos VIII al XIV. — Atarazanas hispanomusulmanas.
Siglos X y XI. — Ruinas musulmanas de las Mesas de Asta (Cádiz).
Siglos XII y XIII. — Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade.
Año 1221. — *Mqābrīya* almohade malagueña.
Siglo XIV. — Armadura del claustro de San Juan de Castrojeriz (Burgos).

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán*, apud *Crónica arqueológica de la España musulmana* (Al-Andalus, III [1935], pp. 416-424).

ÍNDICE DE LUGARES[1]

África, 6, 25, 47.
ᶜAlāya, 35.
Alcacer do Sal (Qaṣr Abī Dānis), 5; atarazanas, 8, 10.
Alcalá de Júcar, 9.
Alcalá la Real, 47.
Alcira, 9.
Alejandría, 6.
Algeciras, 3, 25; atarazanas, 3, 5, 9.
Alicante: atarazanas, 10.
Almadén, 29.
Almería, 2, 5, 6, 7, 48; atarazanas, 13; calle de Atarazanas, 13.
Almuñécar: atarazanas, 13.
Amalfi, 4.
América, 29.
Anatolia, 35.
Andalucía, 9, 10, 40, 41, 48, 49.
Aragón, 26, 27.
Asia Menor, 35.

Badajoz, 39; alcazaba, 45.
Bagdad, 41.
Baleares, 5.
Barcelona: atarazanas, 28, 30 a 33; Montjuich, 30, 32; puerta de Daniel, 30.
Baŷŷāna (Pechina), 6.
Burgos, 57.

Carrión de los Condes, 57.
Castilla, 26.
Castrojeriz: iglesia de San Juan, 1, 56 a 61.
Cataluña, 32.
Cerdeña, 9.
Ceuta, 6.
Compostela, 57.
Córdoba, 1, 4, 39, 43; mezquita mayor, 61; palacio de al-ᶜĀmiriyya, 39.
Cullera, 9.

Denia, 9; atarazanas, 10, 11.

Ebro, 7.
España, 3, 4, 6, 41, 44, 45, 49, 56 60.

Fez, 44; rueda hidráulica (dawlab) 45, 46.
Fez Ŷadīd, 46.
F tero: puente. 57.
Francia, 5.
Frómista, 57.

Gaeta. 4.
Galicia, 8.
Génova, 5.
Gibraltar, 12, 13, 42; 43; alcazaba, 20; atarazanas, 12; calle Mayor, 13; fortificaciones, 22.
Granada, 1, 13, 27, 39, 40, 46; Alhambra, 22, 49; madraza, 22.
Guadalmedina, 15, 17.
Guadalquivir, 4, 11, 22, 42.
Guardamar, 26.

Hornillos del Camino, 57.
Huelva, 11.
Ḥunayn, 48.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Ibiza, 22.
Ifrīqiya, 6, 7.
Italia, 27, 34.

Jerez de la Frontera, 36, 47.
Jerusalén, 12.
Júcar, 9.

Madīnat al-Zahrā', 39.
Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 52, 55.
Magrib, 46, 47, 49.
Málaga, 14 a 17, 20, 22, 42, 51, 54 a 56; alcazaba, 39, 52, 53, 65; atarazanas, 3, 14 a 22; catedral, 51; castillo de Genoveses, 17; castillo de Gibralfaro, 22; fuerte de San Lorenzo, 16; iglesia de la Victoria, 51; Perchel, 20; puente de la Mar, 17; torre de Tirilo, 21; torre Gorda, 16, 20.
Maluenda, 61.
Mallorca: atarazanas, 11, 12.
Marrākuš, 40 a 42, 44; aljama mayor (Kutubiyya), 43.
Marruecos, 41, 45, 46, 56.
Marsà al-Jaraz, 6.
Medina Elvira, 39.
Mediterráneo, 3, 4, 7, 10, 27.
Mesas de Asta (Asta Regia), 1, 36 a 40.
Murcia, 26, 27, 47.

Nápoles, 4, 31.

Océano, 27.

Península ibérica, 3, 5, 7, 41, 44, 50.
Pisa, 5, 9.
Pisuerga, 57.
Pompeya, 34.
Portugal, 28.
Puerto de Santa María: atarazanas, 29; castillo, 45.

Rabat, 49.
Roma: columna Trajana, 33.

Salé, 45, 49; atarazanas, 45, 46; Bāb al-Mirsā, 45; judería, 45.
Saltīš (isla de Saltes): atarazanas, 21.
San Miguel de Escalada, 60.
Santarén, 10.
Santo Domingo de la Calzada, 57.
Segovia: San Millán, 61.
Segura, 24.
Sevilla, 1, 3, 7, 22 a 25, 27, 29, 31, 41 a 47; alcazaba, 10, 11; alcázar, 25, 43, 45; Arenal, 22, 27; arrabal de los Humeros o barrio de Pescadores, 11; atarazanas, 5, 7, 10, 11, 22 a 29; caños de Carmona, 43, 44; cerca, 45; Giralda, 44; hospital de la Caridad, 24, 28; jardines y alcázares de la Buḥayra, 43, 44; mezquita Mayor, 24, 44; plaza de San Francisco, 27; postigos del Aceite y del Carbón, 22; puente de barcas, 11; puerta de Goles o Real, 11; puerta de los Barcos (Bāb al-Qaṭā'i'), 10, 11; puerta de Triana, 11; puerta del Alcohol, 11; real Aduana y casa del Azogue, 29; resolana del Río, 28; San Román, 24; San Vicente, 11; torre de la Plata, 24; torre del Oro, 22.
Sicilia, 6, 30.
Silves, 7, 10; atarazanas, 10.

Tánger, 3.
Tarifa, 47.
Tartessos, 36.
Tarragona, 30.
Tasghimut, 11.
Tensīft, 40.
Teruel: catedral, 60.
Tinmallāl: mezquita, 43.
Toledo, 50; Santa María la Blanca, 61; Santiago del Arrabal, 60.
Tortosa, 5; atarazanas, 7, 8, 10, 30.
Torralba de Ribota, 61.

Tremecén, 47 a 49; casa de la Alegría (dār al-Surūr), 48; castillo de Abū Fihr (dār Abī Fihr), 48; mezquita de Sīdī Abū Madyan, 49; mezquita del Mexuar, 49; mezquita Mayor, 61; palacio Real (dār al-Mulk), 48.
Túnez, 47.
Valencia, 20, 37.
Veas 24.

Ŷābir (Alcalá de Guadaira): castillo, 43, 45.

Zaragoza: Aljafería, 61.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ᶜAbd al-Ḥamīd ibn Muguṭ, 4.
ᶜAbd al-Ḥaqq, 45.
ᶜAbd al-Malik b. Qaṭan, 3.
ᶜAbd al-Mu'min, 19, 41, 42.
ᶜAbd al-Raḥmān (qā'id), 7.
ᶜAbd al-Raḥmān II, 3.
ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, 4 a 8.
Abū ᶜAbd Allāh al- Mustanṣir, 47.
Abū-l-ᶜAbbās, 49.
Abū Dāwūd Yalūl ben Ŷildāsan, 10.
Abū Hammū I, 48.
Abū-l-ᶜḤasan, 12, 26.
Abū-l-Layṭ al-Ṣiqillī, 44.
Abū-l-Walīd Ismāᶜil I, 48.
Abū Saᶜīd, ᶜUṯmān ibn Yaᶜqūb, 46.
Abū Tāšufin, 48, 49.
Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. ᶜAbd al-Ganī b. Aḥmad al Gāzī, 53.
Abū Yaᶜqūb Yūsuf, 10, 41, 44.
Abū Yūsuf Yaᶜqūb al-Manṣūr, 11, 44.
Abū Yūsuf Yaᶜqūb al-Manṣūr, 25, 45.
Abū Zakarīyyā', 47.
Aḥmad b. Ilyās, 6.
Aḥmad b. Yaᶜlà, 7.
Aḥmad de Sicilia, 10.
Aḥmad ibn Bāṣo, 41 a 44.
al-Ḥakam II, 7.
al-Ḥasan b. ᶜAlī, 6.
al-Ḥāŷŷ Yaᶜīš de Málaga, 41 a 43, 46.
al-Muᶜizz. 6.
al-Rāzī, 6.
al-ᶜUmarī, 13.
ᶜAlā al-Dīn Kaiqobād I, 35.
Alba (duque de), 28.
Alfonso X, 11, 22, 25, 26, 29.
Alfonso XI, 12, 23, 26.
al-Falakī, 41.
ᶜAlī, 9.
ᶜAlī de Gomāra, 44.
ᶜAlī ibn Yūsuf ibn Tāšufin, 40.
Alonso Serrano (Juan), 15.
Amador de los Ríos (Rodrigo), 50 a 52.
Anadón (R.), 59.
Antuña (P.), 11, 41.
Argote de Molina, 23.
Arnán Ferrer, 31.

Balŷ, 3.
Banū Zayyān, 47.
Bermejo (rey), 27.
Bertaut (François), 13.
Bonifaz, 22.
Bremón, 18.

Cardona (Ramón), 31.
Caro (Rodrigo), 22, 28, 36.
Carrión de Mula (José), 16.
Carter, 18.
Covarrubias (Sebastián), 2.

Dante, 34.
Día Gutiérrez de Ceballos, 27.

Enrique (don), 47.

Esteve Guerrero (Manuel), 36, 39.

Fadrique (don), 47.
Felipe II, 28, 31.
Fernán Martínez, 25.
Fernando (don), 31.
Fernando III, 47.
Fernando IV, 12.
Flórez (P.), 36.

Gālib, 6.
Gómez Millán (J.), 23.
Gómez Moreno (Manuel), 51, 52.
Guadix (Padre), 2.
Guillén Robles, 20, 21.
Gutierre Díez de Games, 14.

Hernando de Andrade, 27.
Hišām II, 8.

Ibn al-Jaṭīb, 46.
Ibn al-Quṭiyya, 3.
Ibn Abī ᶜĀmir (Almanzor), 8, 39.
Ibn ᶜĀtiyya, 41.
Ibn Gāniya, 11.
Ibn ᶜIḏārī, 9.
Ibn Jaldūn, 2, 4, 6, 26, 48.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, 11, 44.
Ibn Saᶜīd al-Magrībī, 47.
Idrīsī, 7 a 10, 40, 48.
Illán b. Abī-l-Ḥasan b. al-Bāṣo, 41.

Jaime I, 12.
Janer (Joan), 31.
Jofre Tenorio (Alfonso), 12, 26.
Juan I, 31.

Leví (Ismael), 27.
Lévi-Provençal (E.), 50.

Madoz, 57.
Maqqarī, 41.
Marçais, 49.
Martín Yáñez de Sevilla, 26, 27.
Martínez de Fe (Pero), 25.
Medina (Pedro de), 29.
Medina Conde, 20, 21.
Méndez Silva, 57.
Moreno Maldonado, 51, 55.
Muḥammad (emir), 4.
Muḥammad II, 46.
Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān, 4.
Muḥammad ibn ᶜAlī ibn ᶜAbd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Hāŷŷ al-Išbīlī, 45, 46.
Műnzer (Jerónimo), 15, 17, 21.
Muŷāhid al-ᶜĀmirī, 9.

Nebio (Agustín Justiniani, arzobispo de), 13.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 56.
Ortiz de Zúñiga, 10, 23, 28.
Osma (Guillermo), 52.

Pedro I el Grande, 26, 27, 30.
Pedro III el Ceremonioso, 30.
Pero Niño, conde de Buelna, 14.
Pulgar (Fernando del), 14, 16.

Ramón Berenguer IV, 8.
Reyes Católicos, 14, 15, 27, 58.
Rucoba (Joaquín), 16.

Sáenz Oiza (F. J.), 58.
Saladino, 10.
Sorso, 27.

T. B., 1, 40, 61.
Temboury (Juan), 52.
Terrasse, 43.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 35.

ᶜUmar, 46.

Velázquez (Ricardo), 39.

Yaḥyà al-Manṣūr de Badajoz, 39.
Yaᶜqūb al Manṣūr, 10.
Yūnus b. Saᶜīd, 6.
Yūsuf I, 22.

VARIEDADES

POSICIÓN DEL P. ARTEAGA EN LA POLÉMICA SOBRE MÚSICA Y POESÍA ARÁBIGAS [1]

ARTEAGA estuvo siempre frente a la tesis del P. Juan Andrés, que atisbó de modo genial la posible influencia de la poesía y de la música árabes en las neolatinas, principalmente en la provenzal. Ya en el prospecto que anunciaba su obra sobre los *Progresos y estado actual de toda la literatura,* resume sus aspiraciones sobre el caso (p. CIV) «con sus atisbos y exageraciones a un tiempo». Tiraboschi escribía a Betinelli (8 abril 1781) favorablemente impresionado por la tesis de Andrés.

En el capítulo XI del tomo primero de sus *Progresos* trataba Andrés expresamente del influjo de los árabes en la música y en la poesía europeas del medievo. En el punto concreto de la música había consultado al P. Arteaga, y éste le había contestado negativamente en carta de 2 abril 1782 (publicada por Batllori, pp. XX-XXV). Andrés pudo recoger, durante la impresión de su libro, la publicación de Arteaga, titulada *Le rivoluzioni del teatro italiano dalla sua origine fino al presente* (Bolonia 1783). Consultó también Andrés con Casiri (quien le envió el extracto de un tratado de al-Fārābī sobre música,

[1] A propósito de la obra: Esteban de Arteaga, I. *Lettere musico-filologiche.* — II. *Del ritmo sonoro et del ritmo muto nella musica degli antichi.* Primera edición y estudio preliminar pore l P. Miguel Batllori, S. I., Madrid 1944; CL + 300 pp., 4° (C. S. I. C., Instituto «Diego Velázquez», Sección de Estética). — Nos interesa recoger, para los lectores de AL-ANDALUS, lo que el P. Batllori dice en las pp. CIII a CXVI de su eruditísimo estudio preliminar sobre la intervención del P. Arteaga en la cuestión indicada en el título de esta nota.

ms. en El Escorial), y no conformándose con las razones de Arteaga, entreveraba «la cuestión de la influencia árabe sobre la música europea, y la del influjo de la poesía arábiga en la poesía provenzal, cuyos versos medidos y rimados se explicaban por el magisterio de los árabes, precisamente a través de Cataluña». Arteaga no admitió ninguna de estas dos proposiciones: la música y la notación profana las hace derivar del canto litúrgico; en cuanto a la metrificación silábica y la rima, su criterio se inclina hacia la poesía de la baja latinidad de influencia germánica.

Respondió Andrés en el tomo II de su obra, p. 48, y se enzarzaron los dos jesuítas expulsos en una polémica que había de durar casi diez años. Copiamos este pasaje, según las pp. 88-90 del vol. III de la traducción española (Madrid, A. Sancha, 1785):

Posteriormente se ha publicado el primer tomo de la obra de D. Estevan Arteaga sobre las revoluciones del teatro musical italiano, y en el cap. IV quiere destruir el origen arábigo de la poesía y música provenzal que yo propuse en el capítulo XI del II tomo. La prisa con que el docto autor ha querido poner en su obra, que ya se había empezado a imprimir, una impugnación de esta proposición mía, no le ha permitido leer con cuidado las razones de probabilidad que yo doy, ni examinar bien esta materia, porque de otro modo no hubiera dicho que Guido Aretino, el cual floreció en el siglo XI, *fué anterior, o a lo menos coetáneo del famoso Alfarabi,* puesto que éste murió en el año 343 de la Egira, que es decir poco después de la mitad del siglo X: ni hubiera llamado a la poesía provenzal *melindrosa,* ni decidido tan abiertamente que *la naturaleza de los argumentos* de la poesía provenzal y de la arábiga *es tan diferente, y dista tanto el orden de una del de la otra, que no se descubre el menor vestigio de imitación;* ni que *el uso de la rima, la estructura de los versos, la proporción entre los intervalos, y las pausas en el metro eran tan conocidas de los Normandos, de los Godos y de otras muchas naciones, como de los Árabes dominantes.* Quanto hemos dicho en el cap. XI del II tomo, no sobre nuestra palabra, sino apoyado sobre hechos y autoridades de escritores respetables, y lo que dentro de poco diremos de la poesía septentrional, puede a lo menos hacer que se ponga en duda todo lo que aquí se afirma tan decisivamente: porque, ¿cómo se podrá probar que los Normandos y los Godos usaron de la rima, de la estructura de los versos, de la proporción entre los intervalos, y de la pausa en el metro que usaban los Árabes y los Provenzales? ¿Dónde se encontrarán versos góticos y normandos? ¿Dónde noticias de su poesía, que tengan alguna certidumbre? Aquel docto y elegante escritor, ocupado en investigaciones de tiempos más modernos, como más propios de su asunto, no ha podido internarse en las noticias de aquellos siglos oscuros, ni examinar la historia de la poesía y de la música de aquella edad. Si nos manifiesta claramente no haber observado que la poesía francesa era distinta de la provenzal, ¿cómo podía juzgar de la índole

y origen de una y de otra? Y si los Provenzales no llamaron a la vida humana *Istmo de la eternidad,* como los Árabes; y si el tímido y frío modo de poetizar de los Provenzales no es análogo al atrevido y vigoroso de los Árabes, esto no deberá destruir el origen arábigo de la poesía provenzal, como el tosco e inculto, árido y duro modo de poetizar de Livio y de Pacuvio no podrá hacer que la poesía latina no traiga su origen de la dulce, culta y suave de los Griegos. Y siendo ésta la única razón que alega Arteaga, podríamos nosotros proseguir en llamar a la poesía provenzal hija de la árabiga, como lo hemos hecho hasta ahora.

A los alfilerazos contra el «docto y elegante» escritor, que era Arteaga, respondió éste, bastante irascible, principalmente en una extensa nota del t. II, p. 162, de sus *Rivoluzioni:*

Siccome la verità è preferibile all'a amicizia, e le ragioni publiche debbono anteporsi alle private, così la sincera affezione che porto al signor abate Andres, e la giusta stima che ho de'suoi talenti, non mi dispensano di rispondere a quanto si è compiaciuto di scrivere intorno a me alla pagina 48 del secondo tomo della citata opera. A due generi egli riduce le sue accuse contro di me: a non aver cioè lette nè attentamente esaminate le sue ragioni, e all'aver avanzato delle proposizioni che a lui non sembrano abbastanza fondate. Verrò percorrendo brevemente questi due punti, e chiedo scusa al dotto e pregiato autore della necessità in cui mi mette egli stesso di trattenermi più che non vorrei intorno al suo sistema favorito, che è quello di dar un'arabica origine alla poesia provenzale.

Y pasa inmediatamente a refutar seis proposiciones del primer tomo de Andrés y once del segundo, para acabar con una salida también muy suya, volteriana en el gusto y algo también en el espíritu:

Non dissimulerò che tutte le dispute sul *prima* e sul *poi,* sul *proprio* e sul *derivato,* mi sembrano pure e prette quistioni de *lana caprina,* e che queste ipotetiche letterarie trasmigrazioni ora egiziane, ora greche, ora settentrionali, ora arabiche, ora dei popoli atlantici, lasciano perfettamente le cose como si stavano, nè provano altro che lo spirito di sistema, dal pare inutile nelle lettere che ne la metafisica. Chi avesse la brillante imaginazione dell'autor dalla *Enrriade,* paragonerebbe codesti facitori d'ipotesi istoriche agli astronomi che abbracciarano il sistema dei cieli solidi, i quali ad ogni arrivo di un novello cometa si vedevano astretti a sprezzarne i globi di cristallo per crearne degli altri diversi.

Los amigos de Andrés lamentaron el tono de Arteaga. El erudito valenciano confesó a Tiraboschi que no había querido leer la nota de Arteaga, para no sentir la tentación de contestarle de nuevo y prolongar la polémica. Tiraboschi se puso del lado de Andrés en el prólogo

a la edición de un manuscrito del humanista y provenzalista del siglo XVI, Gianmaria Barbieri, *Dell'origine della poesia rimata*. Arteaga arremetió contra Tiraboschi, y de rechazo contra Andrés.

«El buscar en la poesía árabe — dice Batllori — los orígenes de la provenzal, no fué una invención del abate Andrés: era una teoría lanzada ya por diversos provenzalistas italianos del Renacimiento, y por ninguno mejor propugnada que por Gianmaria Barbieri. Este crítico e historiador modenés había dejado inédito en la Biblioteca estense un estudio *Dell'origine della poesia rimata*, que después de su muerte nadie se atrevió a publicar, por el general desconocimiento que entonces se tenía de la poesía provenzal, sobre la que versaba toda la obra.»

Siéndole difícil a Tiraboschi entender el provenzal, acudió a su amigo Andrés, quien le escribió carta curiosísima, aquí reproducida, sobre el carácter del idioma provenzal; no pudiendo entender aquellos textos, ni Andrés ni los catalanes que residían en Ferrara, hubo de acudir a los buenos oficios de don Juan Antonio Mayans, canónigo de Valencia, quien le resolvió casi del todo las dudas e hizo una traducción castellana, que revisó y puso en italiano el filólogo catalán Abate Joaquín Plá (1787). Esta traducción definitiva es la que utilizó Tiraboschi en su edición de Barbieri (Módena 1790), quien aludiendo al origen arábigo que Barbieri atribuía a la poesía provenzal, se preguntaba:

> Ma sarà ella accolta favorevolmente e aplaudita da tutti? Io temo assai che dell' opera del Barbieri e di chi la da alla luce non giudichera troppo favorevolmente l' ingegnoso ed erudito sig. ab. Arteaga, di cui parebbe quasi che il Barbieri prevedesse qual opinione fosse per sostenere intorno all'origine della poesia, e che fin d'allora prendesse a impugnarla.

Y continúa el bibliotecario estense defendiendo la tesis arabista de Barbieri y de Andrés, contra las impugnaciones de nuestro Arteaga, ciñéndose a la poesía y dejando aparte la cuestión de la música provenzal y de sus posibles influencias árabes.

Arteaga publicó inmediatamente en Roma una disertación *Dell'influenza degli arabi sull'origine della poesia moderna in Europa* (Roma 1791), de la cual decía él mismo en carta a Matteo Borsa (22 de mayo):

So che vado a scandalizzare la folta mandra degli insipidi leccapiedi e dei gonzi ammiratori dell'Andres e del Tiraboschi, poichè di nulla meno si tratta che di dimostrare, *nel rigore del termine,* la profonda, totale e completa ignoranza con cui l'uno e l'altro hanno parlato della poesia arabica. So che voi non amate le guerre letterarie e che atribuirete forse a temerità mia l'attaccare nel tempo stesso due scrittori viventi che godono di tanta celebrità. Ma i consigli sono inutili qualora insieme con essi non mi porgete anche i mezzi di star zitto quando si a manifestamente ragione, o di sopportar con pazienza gli schiaffi quando si sente nel braccio la forza che basta per restituirli. È vero che il Vangelo consiglia di porger l'altra guancia ma pur troppo, pe'miei peccati, non son giunto ancora ad un grado d'umiltà così perfetto.

No gustó, por su tono agrio, esta disertación, ni siquiera a los amigos de Arteaga.

Aquí se extinguió la polémica sobre un tema que ha tomado nuevo valor en el siglo XX, desde que don Julián Ribera puso sobre el tapete la cuestión de los orígenes de la lírica europea en su famoso discurso de 1912 en la Real Academia Española. El P. Batllori recoge la bibliografía más importante y reciente sobre el tema, la cual conocen muy bien los lectores de Al-Andalus. Hemos de agradecer al docto jesuíta su ameno y sabrosísimo capítulo sobre tan apasionante tema.

Angel González Palencia.

DON PEDRO I DE CASTILLA Y MUḤAMMAD V DE GRANADA

A don Pedro I de Castilla se le ha juzgado muy diversamente, como lo revelan sus sobrenombres: «el Cruel» o «el Justiciero». En esta nota sólo pretendo fijarme en una de sus muchas empresas: las relaciones con Muḥammad V de Granada, asunto que se ha tratado siempre de pasada [1], y sobre el cual nos da bastantes luces el historiador Ibn al-Jaṭīb, contemporáneo de ambos.

[1] Cf., por ejemplo, M. Lafuente Alcántara, *Historia de Granada,* t. II (Granada 1844), p. 401, nota 1.

Cuando Muḥammad V se vió privado de su mejor apoyo — el sultán de Marruecos Abū Sālim — permaneció por algún tiempo, en la inacción, refugiado en Ronda, que, con sus aledaños, estaba bajo la soberanía de los Banū Marīn. Pero en seguida, dice Ibn al-Jaṭīb, sufrió por segunda vez la humillación de recurrir de nuevo al rey de Castilla, que le prometió su ayuda [1]. Y, en efecto, a primeros del mes de ŷumādà I del año 763 (últimos de febrero de 1361) llamó don Pedro a todos los nobles y caballeros de su reino, y se puso en movimiento con un nutrido ejército, al que se unió en el castillo de Casares el destronado rey con cuatrocientos hombres de a caballo. Muḥammad y don Pedro hicieron un convenio por el cual los pueblos que se entregaran sin lucha pasarían al primero, y los que se resistieran, al segundo [2]. Siguieron los aliados por detrás de Coria la Grande, pasaron por los campos de Archidona y Loja, y llegaron a la vega de Granada. Allí se distinguieron los caballeros de don Pedro frente a los de Abū Saʿīd el Bermejo, usurpador de la corona granadina, el cual, como ya había hecho en otra ocasión, se alió con Aragón. Pero Muḥammad V, al ver los destrozos — inherentes a esta clase de expediciones — que hacían los cristianos, sintió escrúpulos de conciencia y prefirió abandonar la tarea de recobrar su trono, con tal de no ser causa del más mínimo daño para los musulmanes, y así, pidió al rey don Pedro que se volviera a sus estados [3]. Naturalmente, esta decisión tenía que ser para don Pedro enormemente enojosa, puesto que era abandonar la empresa cuando se iba a recoger el fruto y cuando la arrolladora fuerza de los castellanos parecía llegar hasta la misma ciudad de Granada, después de las consiguientes molestias, gastos y peligros. Así, dice Ibn al-Jaṭīb [4], el rey de Castilla se disgustó, lamentando el comportamiento de su aliado, y juzgando absurdo que éste pretendiera por sí solo vencer a Abū Saʿīd; pero, a pesar de ello, le reafirmó la promesa de ayudarle en la restitución de su derecho, y le obedeció, retirándose a sus tierras.

En cuanto a la muerte de Abū Saʿīd Muḥammad VI [5], no puede

1 *Al-lamḥa al-badriyya fī al-dawla al-naṣriyya*, ed. Cairo 1347 h., p. 101.
2 Pero López de Ayala, *Crónica del Rey Don Pedro*, año 12, cap. V.
3 *Al-lamḥa*, p. 10.
4 *Ibid.*, p. 102.
5 Pero López, *op. cit.*, año 13, caps. III, IV, V y VI.

negarse la crueldad de don Pedro; pero ¿cuántos crímenes de esta clase no hubo en aquella época del siglo XIV? El mismo Abū Saʿīd había manchado repetidas veces su puñal de asesino, y el rey de Castilla moriría víctima de fratricidio. Es cierto que don Pedro estaba ya de antes resentido con Abū Saʿīd por su alianza con Aragón; pero también en otra ocasión «el Rey dixo a todos los suyos que él avía de ayudar al rey Mahomad de Granada, que era su vasallo e le daba parias, e que el otro que se llamaba Rey Bermejo le havía echado de su regno contra razón e contra derecho» [1].

Estos sucesos demuestran que don Pedro, «Cruel» o «Justiciero», tuvo una conducta leal y generosa con el sultán de Granada Muhammad V, al cual ayudó siempre que le fué posible, aun a pesar de verse obligado por ello a aplazar asuntos propios que podían agravarse y que de hecho se agravaron; y que, en este punto concreto, don Pedro I de Castilla se comportó con una fidelidad que deberá tenerse en cuenta cuando se pretenda juzgar su obra en conjunto como rey.

José María Casciaro.

[1] *Ibid.*, cap. IV.

LIBROS Y REVISTAS

Historia y Geografía. — Figanier.
Filología y Literatura. — Ibn Bassām; Panetta.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Figanier, Joaquim, *Historia de Santa Cruz do Cabo de Gué (Agadir), 1505-1541*. Lisboa 1945, 403 pp. República Portuguesa. Ministerio das Colonias.

El Ministerio de Colonias portugués, al cuidarse de todo lo que se refiere a las posesiones de su cargo, no ha olvidado un interesante aspecto estrechamente relacionado con su labor, y, sobrepasando los estrictos límites de la administración, fomenta por todos los medios a su alcance los estudios sobre temas coloniales, con lo que realiza una labor ampliamente cultural y digna de ser imitada. Buena prueba de ello tenemos en el libro objeto de esta reseña, en el que el Dr. Figanier sigue una corriente historiográfica muy extendida en la nación hermana. Dedicado a estudiar la Colonia de Santa Cruz del Cabo Guir, viene a ser una valiosa aportación para el conocimiento de la acción portuguesa en la zona costera del actual Marruecos francés.

Fundada la colonia por Lopes de Sequeira en 1905, pronto extendió su influencia a toda la región que baña el río Sus, encajonada entre las vertientes del Gran Atlas y del Anti-Atlas. A la descripción de esta dilatada región, a dilucidar algunas cuestiones de toponimia y a fijar con exactitud el emplazamiento de la primitiva fortaleza,

núcleo de la colonia, se dedica el primer capítulo de la obra en el que el autor se muestra enterado de las fuentes árabes.

En el segundo capítulo se hace un ajustado y resumido estudio de las conquistas españolas y portuguesas en la costa africana. Con gran acierto expone el autor los problemas que se plantearon con la conquista de las Islas Canarias por Juan de Béthencourt, a partir de la cual empezó a conocerse el litoral marroquí. En una ojeada nos presenta los proyectos del infante don Enrique, la actitud de Juan II de Castilla, la intervención del papa Nicolás V con la conocida bula de 1454, y las contiendas entre Alfonso V de Portugal y los Reyes Católicos por estas cuestiones, que dieron lugar a los Tratados de Toledo, Tordesillas y Cintra en los años 1480, 1494 y 1509 respectivamente. Con detenimiento se estudian los años precedentes a la fundación de Santa Cruz, que venía a estar situada cerca de la actual Agadir, ya ocupada en 1504 por el español Alonso de Lugo, Adelantado de Canarias, si bien hubo de abandonar su conquista ante el ataque de los indígenas. Al año siguiente, con la secreta autorización de don Manuel, el portugués João Lopes de Sequeira levantó la fortaleza que se llamó de Santa Cruz do Cabo de Gué, a la orilla del mar y a unos tres kilómetros de Agadir. Rechazados los primeros ataques indígenas, pronto empezó a adquirir importancia por el comercio activo que emprendió, a base de un intercambio de productos con los naturales de la región.

El capítulo tercero trata con extensión de la Historia interna de Marruecos en la primera mitad del siglo XVI, remontándose a la Edad Media para recoger las tendencias que imperan en esta época, y da una visión clara y precisa de las luchas religiosas y de la situación material e ideológica en que se encuentra Marruecos cuando los dos Estados peninsulares, terminada la magna tarea de la reconquista, se hallan en disposición de expansionarse por la costa africana. Fundada la colonia que nos ocupa y ya en pleno desarrollo, Lopes de Sequeira vendió el castillo de Santa Cruz a la Corona, y don Manuel nombró para desempeñar el cargo de capitán y gobernador del mismo a don Francisco de Castro, bajo cuyo mandato (1512-1521) alcanza su mejor época esta circunscripción territorial: se nombran nuevos funcionarios, se terminan las construcciones empezadas en el gobierno anterior y se inician otras que transforman

completamente la colonia: al antiguo fortín sustituye un castillo que domina la villa, rodeada por una muralla.

La decadencia de la colonia se inicia en los gobiernos siguientes, por la creciente hostilidad de los indígenas. Durante las capitanías de Simon Gonçalves da Costa y Simon Gonçalves da Camara, se pasa por momentos difíciles que alcanzan su más alto grado en el asedio de 1533. Sigue luego un período de treguas inestables y hostilidades casi ininterrumpidas que culminan con la pérdida de la plaza en la segunda capitanía de don Gutierre de Monroy en 1541.

Las fuentes de que se ha servido el Dr. Figanier son, entre otras, una crónica anónima en la que se relata el origen y comienzo de la colonia, algunos pasajes de la *Crónica* de Damián de Gois y de los *Anales* de Fr. Luis de Sousa y otras fuentes manuscritas, si bien éstas son bastante escasas.

Acompañan al libro unos apéndices documentales, muy bien elegidos, concernientes al tema; un cuadro cronológico en que aparecen los soberanos de Portugal, Fez, Marruecos y el Sus; una lista de los gobernadores y de algunos funcionarios del Castillo de Santa Cruz; un reducido glosario y un índice de nombres propios. Todo ello contribuye de una manera eficaz al más fácil manejo de la obra y patentiza el cuidado y esmero que su autor ha puesto en ella. Es de lamentar que las notas no hayan sido puestas al pie de las páginas respectivas, pues, estando al final del texto, dificultan su consulta y entorpecen la comprobación.

Las láminas intercaladas en el texto, así como la reproducción de las firmas de los gobernadores al final de los capítulos, avaloran esta obra, en cuya edición domina el buen gusto. Esto, unido al interés del tema en el que se desarrolla un capítulo de la historia colonial portuguesa, tan rica en acontecimientos, nos hace felicitar sinceramente al señor Figanier, que se ha mostrado en ella digno continuador de David Lopes en el campo de la Historia africana. — *Luis Sánchez Belda.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

IBN BASSĀM AL-ŠANTARĪNĪ (Abū-l-Ḥasan ʿAlī), *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*. Parte 1ª, vol. 2º (Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad Egipcia Fu'ād I, nº 26). El Cairo 1361 = 1942. IV + 473 pp., en 4º mayor.

En esta misma Revista (vol. V [1940], pp. 494-496) dimos ya cuenta de la aparición del primer volumen de esta monumental edición, cuyo origen y características detallábamos. Ahora, gracias a la amabilidad de nuestro querido amigo el prof. E. Lévi-Provençal, llega a nuestras manos el segundo, con el cual se completa la primera parte, dedicada por el autor, según dice, لأهل حضرة قرطبة وما يصاقبها من بلاد متوسّطة الاندلس, o sea, en la práctica, las regiones de Córdoba, Granada, Málaga y Almería.

Ya dijimos que el primer volumen comprende nueve biografías. Este segundo abarca las 25 restantes de la 1ª parte (34 en total). Son las siguientes:

10. Abū Bakr ʿUbāda b. Mā' al-Samā'. Prescindiendo, como ya es sabido, de su actividad como *waššāḥ* (cf. Ribera, *Dis. y Opúsc.*, I, 99 ss.), se nos da muestras de su poesía descriptiva y panegírica, sobre todo en honor de los ḥammūdíes (tono šīʿī).—Sigue un magnífico fragmento de Ibn Ḥayyān sobre al-Qāsim b. Ḥammūd, y el fin de su dinastía.

11. Abū Ḥafṣ ibn Burd al-Aṣgar. Largos extractos de su libro *Sirr al-adab wa-sabḳ al-ḏahab* (lejano precedente de la *Rayḥāna* de Ibn al-Jaṭīb, compuesto de *sulṭāniyyāt* e *ijwāniyyāt)* y de sus poesías.

12. Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Ziyādat Allāh al-Ṭubnī, asesinado por sus mujeres, a quienes tenía abandonadas y en la miseria. Curiosos datos biográficos, basados en Ibn Ḥayyān, y corta selección de versos de la familia Ṭubnī, con una digresión de Ibn Bassām sobre la sátira.

13. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Masʿūd. Notables extractos de la producción humorística de este *māŷin*, imitador del oriental Ibn Ḥaŷŷāŷ (cf. Mez, *Renac. del Islam*, trad. esp., 331 ss.), que me-

recen especial estudio. — Datos sobre su homónimo Muḥammad b. Masʿūd al-Baŷŷānī, poeta encarcelado en tiempos de Almanzor, por motivos religiosos, en la misma cárcel que al-Ṭalīq. Versos de al-Ṭalīq: la *qaṣīda en qāf* y otra, no conocida por más fuentes, que habrá de incorporar a mi reconstitución de su *Dīwān* (apud mis *Cinco poetas musulmanes*, Madrid 1944, pp. 67 ss.).

14. Abū Marwān ibn Ḥayyān, el famoso historiador. Largos fragmentos de primer orden sobre su propia labor histórica, autobiográficos (el robo de que le hace víctima una esclava), y, sobre todo, sus copiosas y virulentas semblanzas de contemporáneos, indispensables para conocer el carácter del autor y la época [1] (¡lástima que la pudibundez de Ibn Bassām haya suprimido los nombres!). Se nos revela aquí un nuevo Ibn Ḥayyān. Interesantísimo el trozo sobre la liquidación de los alcázares omeyas por Ibn Bāša. — Siguen dos largos extractos históricos sobre la dinastía de los Banū Ŷahwar (adicionado por Ibn Bassām) y sobre la salida de Ibn Ḏī-l-Nūn de Córdoba.

15. Abū-l-Walīd ibn al-Faraḍī. el famoso autor del *Taʾrīj ʿulamāʾ al-Andalus*. Brevísima semblanza, con algunos extractos poéticos.

16. Abū Ŷaʿfar ibn al-Lamāʾī. Extractos en prosa y verso.

17. Abū ʿAbd Allāh al-Bizilyānī. Extractos de cartas (algunas en nombre de Ḥabūs de Granada) de cierta importancia histórica.

18. Abū Ŷaʿfar ibn ʿAbbās, el famoso visir de Almería, asesinado por Bādīs de Granada. Las cuatro cosas en que superaba a sus contemporáneos (fortuna, orgullo, avaricia y habilidad epistolar). Divertidas anécdotas y fragmentos de escritos políticos.—Largo extracto histórico de Ibn Ḥayyān sobre su muerte y la de Zuhayr de Almería.

19. Abū Ḥafṣ ʿUmar b. al-Šahīd (citado en otros sitios, por error, Ibn al-Šuhayd). Una curiosa epístola reproduciendo, en forma casi dramática, un diálogo entre un mensajero y su criado. Varios episodios de una interesante maqāma novelesca. Panegíricos de Muʿtaṣim de Almería. Tres fragmentos poéticos de tema personal.

20. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥaddād, el gran personaje, visir de Almería, autor de una obra de *ʿarūḍ* y

[1] Dice Ibn Bassām: وأكثر ما وجدتُ من كلام هذا الشيخ الباقعة ففي هذا الباب أعني الذمّ.

destinatario de la epístola de Ibn Garsiya. Extractos en prosa (interesantes), y en verso: panegíricos de Muʿtaṣim y de los Banū Hūd, y sobre otros temas. Merecen especial mención los poemas dedicados a su amada Ŷamīla-Nuwayra, muchacha mozárabe de Guadix, traducidos en parte por Pérès *(Poésie andalouse,* 279 ss.) y sobre los que me propongo volver. — Largo y magnífico extracto de Ibn Ḥayyān sobre Muʿtaṣim, adicionado por Ibn Bassām, y noticia de éste, con versos, sobre Rafīʿ al-dawla b. Ṣumādiḥ.

21. Abū Muḥammad ibn Mālik al-Qurṭubī. Datos biográficos (su pobreza), y largos extractos de una maqāma panegírica sobre Muʿtaṣim, sin ningún detalle pintoresco. Trozos de una qaṣīda a Yūsuf b. Hūd.

22. Abū Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz b. Jīra (en otras fuentes, Jayra o Ḥabra) al-Munfatil. Prosa y verso (curiosos). Carta y qaṣīda en elogio de Ibn Nagrīla (que Ibn Bassām cita con abominación). — Digresión histórica sobre la muerte de Ibn Nagrīla y el *pogrom* granadino de 1066: mención de la polémica de Samuel b. Nagrīla con Ibn Ḥazm (cf. mi artículo en Al-Andalus, IV [1936-39], 1 ss.) [1]; pero no de la invectiva antijudaica de Abū Isḥāq Ilbīrī.

23. Abū-l-Muṭarrif ʿAbd al-Raḥmān b. Fatūḥ, Ibn Ṣāḥib al-Isfīriyyā, autor de varios libros, entre ellos uno dedicado a Ma'mūn de Toledo y otro a Ibn Ŷahwar: compañero de Ibn Burd al-Aṣgar. Poeta copioso, pero muy plagiario. Largos extractos que dan motivo a Ibn Bassām para explayar su erudición, al criticarlos.

24. Abū Bakr b. Ẓihār, que prometía de joven y luego se oscureció, panegirista de Abū-l-Mugīra b. Ḥazm. Breves extractos.

25. Al-Asʿad b. Ibrāhīm b. Billīṭa, el soldado-poeta. Versos notables (digresión de Ibn Bassām sobre poemas referentes a lunares y huellas de viruela). Panegíricos de Muʿtaṣim (la famosa *qaṣīda en ṭā';* descripción del gallo) y de Muʿtaḍid.

26. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUbāda b. al-Qazzāz. Se prescinde — como siempre en Ibn Bassām — de lo más famoso suyo: las muwaššaḥas. Carta al astrónomo al-Jawlānī, qaṣīda a Muʿtamid y algunos versos más.

27. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ṭignarī. No se menciona

[1] Dice Ibn Bassām: ...ألّف كتاباً في الردّ على الفقيه أبي محمّد بن حزم. La verdad es que el refutante fué Ibn Ḥazm.

su obra de agricultura (cf. AL-ANDALUS, X [1945], pp. 138-139). Breves extractos. — Elegías de varios autores por la muerte de Abū Marwān b. Sirāŷ, reunidas por el kātib Abū-l-Walīd b. Ṭarīf, que hace la biografía del difunto. Una de las elegías es de Ibn ʿAbdūn, lo que da motivo a analizar su especial *ṭarīqa* elegíaca, arcaizante y fuera de moda. — Biografía y cortos extractos del hijo del anterior Abū-l-Ḥusayn Sirāŷ b. ʿAbd al-Malik b. Sirāŷ. — Digresión sobre «la forzada poesía de los sabios» [1].

28. Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Šammāj. Me he ocupado en otra ocasión de este poeta (cf. AL-ANDALUS, X [1945], pp. 301 ss., 313) descontento — como tantos otros — de Sevilla, y corresponsal del qāḍī Abū ʿAbd Allāh b. Ḥamdīn. Al fracasar en Sevilla, se retiró a Gāfiq, «tierra agrícola en la que Ŷarwal Ḥuṭay'a, si hubiera ido a ella, se hubiera tornado labrador; en la que las inteligencias se enmohecen y los talentos machos se vuelven hembras...». El verso de la p. 333, l. 7, es de Abū Isḥāq Ilbīrī (cf. mi ed., pieza nº I, verso 13). Digresión de Ibn Bassām en elogio del qāḍī Ibn Ḥamdīn. Más versos de Ibn Šammāj.

29. Abū ʿUmar Aḥmad b. ʿĪsà al-Ilbīrī, alfaquí y asceta. Dos trozos de cartas y versos, todo de carácter religioso.

30. Abū Muḥammad Gānim b. Walīd, majzūmī (rāwī: el alfaquí Ibn ʿAmayṭal). Prosa y verso (panegíricos de Idrīs b. Yaḥyà b. ʿAlī b. Ḥammūd de Málaga; elegías; moralidades).

31. Abū ʿAbd Allāh b. al-Šarrāŷ de Málaga (un Abencerraje prematuro), šāʿir Banī Ḥammūd. A través de Ibn Bassām, su amigo el letrado malagueño Ibn Galīẓ nos transmite agradables anécdotas y versos de este insignificante, pero simpático, Anacreonte malagueño, apasionado del bellísimo paisaje de su tierra.

32. Abū-l-Qāsim Jalaf b. Faraŷ al-Ilbīrī al-Sumaysir. Extractos de la mayor importancia sobre este emigrado de la Granada zīrī, admirablemente dotado para la sátira, a pesar del blanco que él mismo ofrecía a sus contradictores por su vida inmoral. Digresión de Ibn Bassām sobre el *istiṭrād*.

[1] على أنّ أشعار العلماء على قديم الدهر وحديثه بيّنة التكلّف وشعرهم الذي روي لهم ضعيف.

33. El tradicionista Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad b. Qāsim, cordobés. Prosa y verso poco importante.

y 34. Abū Ṭālib ᶜAbd al-Ŷabbār, al-Mutanabbī de Alcira. Versos y texto íntegro de su curiosa *urŷūza* histórica, que, como sostiene Pérès contra la opinión de Ribera, nada tiene de épica.

Como apéndice, por no figurar más que en algunos mss., se nos da: *a)* tres risālas de Ibn Burd al-Aṣgar (el «debate entre la espada y el cálamo», dedicado a Muŷāhid de Denia; la «risāla de la palmera», y otra llamada «al-badīᶜ fī tafḍīl uhub al-šā' ᶜalà mā yuftarašu min al-wiṭā'»), y *b)*, varias epístolas más de al-Bizilyānī (cf. nº 17).

Parece inútil subrayar la inmensa copia de textos, anotaciones críticas y noticias, atesoradas en este tomo de Ibn Bassām, y la importancia de los extractos que contiene de Ibn Ḥayyān — supervivientes a la pérdida de su obra y base de nuestro conocimiento de la España musulmana — cuya importancia subrayó bien Dozy, que los tenía reunidos, en su reseña de la traducción por Slane de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn (*Journal Asiatique*, VIᵉ série, t. XIV, nº 53, août-septembre 1869, p. 148). Sin perjuicio de dedicar monografías especiales a algunos autores y textos que nos han interesado especialmente, quisiéramos disponer de tiempo para dedicar a esta parte de la *Ḏajīra* un análisis, con traducción de algunos pasajes, más detenido que el de esta simple reseña.

La edición está hecha según el procedimiento y con arreglo a las normas del volumen precedente (dos miembros de la comisión — uno de ellos, sin duda, el prof. Lévi-Provençal — no han tomado parte ahora en la preparación del texto). La lista de erratas no es muy grande, aunque faltan algunas evidentes. Se añaden algunas correcciones al vol. 1º, y se rectifica que el ms. de Lévi-Provençal comprende toda la parte 1ª, y no sólo su primera mitad, como se había dicho.

La impresión sigue siendo excelente y el texto resulta bastante correcto. Aunque pudiera parecer gollería, diremos que se echa menos la revisión última del mismo por una persona más experta en el conocimiento del árabe hispánico, de la literatura arábigoandaluza y de la erudición europea, de lo que parecen serlo los concienzudos editores de este volumen. Esta persona hubiera, por ejemplo, añadido en la p. 1 que, sea cual sea la grafía de los mss. de la *Ḏajīra*, el

inventor de la *muwaššaḥa* fué Muqaddam b. Muʿāfà al Qabrī (cf. Al-Andalus, II [1934], 215 ss); hubiera corregido en la p. 240, l. 2 لَبِّيط (Aledo) por لَبِيط, y en la p. 262, l. 2, *Muqānā* por *Maqānā;* y en la p. 270, l. 1, hubiera fundido la lección relegada a nota (الناعيد) y la absurda impresa en el texto (الناغير) en la verdadera: الناغيد *(hanegīd)*. Los hispanismos hubieran debido merecer alguna explicación. Por último, tal vez se hubieran debido tener en cuenta algunas variantes de los textos editados [1]: así, por ejemplo, en la p. 229, l. 7, se hubiera debido leer (con Pérès, *Poésie andalouse*, p. 391, nota 5) *qanānī* en vez de *qiyāni;* en la p. 291, l. 5 habría que leer عشية أنسنا, en vez de أمسنا, etc. Otras veces el texto es dudoso. Así, en el verso de Ṭalīq (p. 82, l. últ., metro *ramal):*

فاراني سبحًا في ذهب ✲ من عذاريه كما اصفرّ العشا

no le veo sentido a سبحًا. ¿No habrá que leer سبجًا *(azabache,* los granos de algalia del verso anterior) y vocalizar en la palabra final العشا por العشاء?

Pero éstas son pequeñas motas que apenas empañan la perfección de la obra. Discúlpanse los editores de su demora en sacar a luz el segundo volumen. Nada significaría la demora ante la seguridad de ver continuada esta publicación, esencial para el conocimiento de al-Andalus y honor de la Universidad Egipcia, que con todo empeño y los mejores deseos les animamos a proseguir. — *Emilio García Gómez.*

[1] Como se ha hecho esporádicamente alguna vez: p. e., en la p. 81 (qaṣīda en *qāf* de Ṭalīq) se han aprovechado variantes de *al-Ḥulla al-siyarā'* de Ibn al-Abbār (ed. Dozy, *Notices).*

PANETTA, Ester, *L'arabo parlato a Bengasi*, vol. I. Testi con traduzione e note, 190 pp. Vol. II, Grammatica, 336 pp. (Grammatiche e Lessici delle lingua dell'Africa italiana, Collezione diretta dall'Ecc. il Prof. Carlo Conti Rossini, Academico d'Italia). Roma, La Libreria dello Stato, 1943.

— *Forme e soggetti della letteratura popolare libica* (Collezione scientifica e documentaria dell'Africa italiana, vol. XI), con 12 illustrazioni fuori testo. Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1943; 120 pp.

Con la primera publicación vuelve a demostrar la señorita Panetta la asiduidad y el entusiasmo con que se dedica hace largo tiempo a estudiar a fondo la cultura popular bengasina. Ya en 1940, en su libro *Pratiche e credence popolari libiche*, aludía a una obra que tenía en preparación, ésta que actualmente nos ofrece. La autora no ha defraudado nuestras esperanzas: aquel opúsculo prometedor se ha convertido en dos hermosos volúmenes, que a la precisión y seriedad técnica juntan una tendencia sumamente práctica, sin excluir la amenidad de la lectura.

De los dos volúmenes que comprende la obra, uno, el más extenso, está dedicado a la gramática, y el otro es una antología de textos bengasinos en transcripción europea, acompañados de traducción. Son narraciones populares que amplían los horizontes del folklore bengasino, del que la autora había dado una muestra en *Pratiche e credenze*. Alguno que otro está tomado de esa misma obra. La traducción va acompañada de abundantes notas lingüísticas, folklóricas y bibliográficas que hacen la lectura doblemente interesante e instructiva. La transcripción de los textos no es precisamente la internacional, pues, sobre todo, tratándose de las vocales, hubiera sido insuficiente e imprecisa; la autora ha usado más bien un sistema combinado de signos en parte internacionales, en los casos de fonemas propiamente semíticos, y en parte tomados de la lingüística europea moderna, v. gr., el signo ž en lugar de ǵ o ğ, que reserva para el sonido explosivo de la misma articulación. Por lo demás, todo el sistema halla amplia explicación y justificación en las primeras páginas de la gramática (7-18). La traducción no sólo es fiel, sino literal; con todo, quizá parezca a los lectores exceso de escrupulosidad en la autora la constancia en

añadir entre paréntesis el sentido *materialmente* literal del texto, cuando éste no tenía equivalente matemático en italiano. Baste un ejemplo entre muchos: en la p. 34, v. 2, a la frase *Nel mese in cui divenne gravida* va añadida entre paréntesis la aclaración *(lett.: il mese il quale fu gravida in esso)*, innecesaria para el arabista y que entorpece la lectura de quien no pretenda con ella la finalidad científica.

La gramática es verdaderamente completa, en cuanto puede serlo un manual. Tratándose de un dialecto, están muy justificadas las 40 páginas dedicadas a la fonética, material fonético, cambios y combinaciones fonéticas, acento. La segunda parte trata la morfología, con observaciones sintácticas cuando el caso lo requiere. Dado el intento práctico de la obra, la autora no pierde ocasión de señalar los procedimientos gramaticales que más se separan del uso de la lengua italiana, así como los modos originales de expresar algunos giros italianos. Los numerales se prestan particularmente a observaciones prácticas; así, vemos en este manual secciones especiales dedicadas a las cifras arábigas, las cuatro operaciones, el calendario, el día y la hora, los cinco tiempos de la oración ritual. La parte consagrada al verbo es naturalmente la más extensa: en ella nos encontramos con abundancia de paradigmas, ejemplos, y referencias a expresiones contenidas en los textos del primer volumen. El último número de la gramática cataloga unas cuantas voces onomatopéyicas, algunas de las cuales se encuentran también en nuestra lengua: sorprende, sobre todo, la coincidencia de *ĕrrrĕ* («per mandare avanti i somari») con nuestro *¡arre!;* de *bèss* («per chiamare un gatto o un cane») con nuestro *bis bis* para llamar al gato, etc.

Dada la seriedad con que está tratada toda la materia, como se echa de ver por la abundancia de bibliografía apropiada contenida en las notas, nos permitimos observar que quizá no hubiera sido superfluo una exposición sistemática de las formas nominales; una referencia a las formas clásicas de los plurales fractos (de los cuales da el manual una clasificación empírica con numerosos ejemplos), y una subdivisión en tipos de los verbos cuadrilíteros. Nos parece también que la comparación de la vocal *è* («e strettissima») con la *i* abierta inglesa de *bird*, y de la *u* («tra u ed o») con la *u* inglesa de *but* es un tanto inexacta.

La segunda obra que hemos señalado de la señorita Panetta,

Forme e soggetti della letteratura popolare libica ofrece cierta analogía con la ya mencionada *Pratiche e credenze popolari libiche*. La primera parte versa sobre varios tipos de narraciones populares, cuentos y leyendas. De éstas, la señorita Panetta analiza diversas especies, históricas, religiosas, cristianas, hagiográficas, explicativas, raciales, sobre Adán y el hombre en general, o acerca de Mahoma. De vez en cuando las ilustra con algunas muestras. Termina la sección con algunas observaciones sobre el influjo de la leyenda en la vida cotidiana del pueblo bengasino, completamente influída por la creencia en la intervención de los *ŷinn* y otros seres preternaturales. La sección relativa a las leyendas explicativas ofrece un interés especial, pues da el porqué — a menudo regocijante y hasta estrambótico — de fenómenos de la naturaleza y acontecimientos de la vida humana.

La segunda parte es una colección de cantos populares: amorosos, de niños, canciones de cuna, religiosos, con ocasión del te, lamentos fúnebres, etc. Varios de ellos son de una belleza fresca, sencilla y de buen gusto, y todos sirven para dar a conocer la psicología popular bengasina. Como observa la autora en la Introducción, en estos cantos trasparecen, además de la mentalidad, las aspiraciones de la población, y principalmente de los beduínos bengasinos, que no desmienten a sus antepasados árabes. Los cantos están presentados en transcripción europea, y van seguidos de un breve resumen y la traducción literal. Tanto la breve introducción a la segunda parte como las notas de toda la obra — abundantes en bibliografía muy oportuna — hacen patentes las dificultades con que debió de tropezar la autora en la ardua empresa de recoger tanto material de primera mano en un ambiente esquivo y poco favorable al extranjero. Es de esperar que haya quien se ocupe del estudio de estos textos desde el punto de vista literario, y de su comparación con producciones análogas en otras literaturas populares.

También hubiéramos deseado un índice de las palabras más características contenidas o explicadas en las dos obras que acabamos de reseñar. De todos modos, hemos de felicitar a la señorita Panetta por el empeño y la escrupulosidad con que se ha dedicado a descubrir, estudiar manifestaciones tan genuinas del alma de un pueblo. — *E. L., S. I.*

NOTICIAS

El día 28 de enero de 1946, don Elías Terés Sádaba — que es actualmente Profesor Auxiliar de Lengua y Literatura Árabes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid — se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *La poesía arábigoandaluza anterior al siglo XI, con un estudio monográfico sobre Ibn Faraŷ de Jaén*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

INSTITUTO MIGUEL ASÍN

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas, con láminas sueltas. Precios de suscripción: en España, 40 ptas.; en el Extranjero, 5 dólares. Completos los volúmenes I al X.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŠEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ʿABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl*. En 4°, LII + 17 + 465 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios*. Tomo I, en 4°, 532 páginas; tomo II, 565 páginas; tomo III, 303 páginas; tomo IV, «Crestomatía algazeliana», 395 páginas; a 30 pesetas cada uno en España; en el Extranjero, certificados, a 4 dólares.

LIBRO DEL AJEDREZ, DE SUS PROBLEMAS Y SUTILEZAS. De autor árabe desconocido. Sacado del ejemplar único, existente en el Museo Británico. Texto árabe, traducción, comentario, vocabulario y notación algebraica por *F. M. Pareja*. Dos tomos en 4°, de VIII + 260 + 147 páginas, el primero, y CXXXII + 248, con tres reproducciones separadas y un cuadro plegado, el segundo. En España, certificados, 52 ptas. En el Extranjero, 6 dólares. *No se venden tomos sueltos.*

EL RENACIMIENTO DEL ISLAM, POR A. MEZ. Traducción del alemán por *Salvador Vila*. En 4°, VIII + 643 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios*. En 8°, 202 páginas, 8,50 ptas. Extranjero, certificado, 1,15 dólares.

EL SÍMIL DE LOS CASTILLOS Y MORADAS DEL ALMA EN LA MÍSTICA ISLÁMICA Y EN SANTA TERESA [1]

Dice Ibn ʿAṭaʾ Allāh de Alejandría (m. 707 = 1307) [2] en su obra *Kitāb al-tanwīr fi isqāṭ al-taqdīr* [3] (p. 27):

La tentación que obsesiona o la idea imprevista que ocurre a la mente por movimiento de la concupiscencia y sugestión de Satanás... da vueltas en derredor del corazón... y si encuentra acceso a él por alguna brecha en el muro de la morada de la certeza mística, entra; y si no, se marcha. Porque las moradas de la certeza mística y la luz que a todas ellas inunda aseméjanse a los muros o cercos que rodean la ciudad y a sus castillos. Los muros son las luces y los castillos son las moradas de la certeza mística, que circundan la ciudad del corazón. Para aquel cuyo corazón está rodeado por el muro de la certeza y cuyas moradas, que son los muros de las luces a manera de castillos, están íntegras y firmes, no tiene Satanás camino para llegar a él ni en

[1] *[N. de la R.* — Terminada de publicar en el fascículo anterior la parte definitivamente redactada de la obra póstuma de don Miguel Asín, *Šāḏilīes y alumbrados*, insertamos aquí, conforme prometimos (cf. Al-Andalus, XI [1946], p. 67), este pasaje, que se halla entre los materiales para la parte referente a la «doctrina šāḏilī del dejamiento», y que — por su asunto y por estar en redacción definitiva — puede figurar como estudio separado. El título no es del autor, que no le puso ninguno. — Como ya se dijo *(ibid.)*, en fascículos sucesivos continuaremos publicando el resto de la obra, en el estado preparatorio en que se encuentra.]

[2] [Cf. Al-Andalus, X (1945), pp. 34-37.]

[3] [Cairo, 1321 h.]

su casa encuentra habitación en que reposar..., porque quienes a Dios sirven como esclavos, no discuten sus decretos ni a su gobierno resisten, sino que, antes bien, a Dios se entregan y en Él ponen su confianza; y en recompensa Dios los protege, guarda y preserva, y con ello, sin más, les basta.

El origen cristiano de este símil de los castillos contra las tentaciones del demonio, utilizado por Ibn ʿAṭā' Allāh en su *Tanwīr*, es palmario para todo el que recuerde el texto de San Pedro en su Iª *Epistola*, V, 8: « ... quia adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret; cui resistite fortes in fide». Pero es también evidente que tal símil, enriquecido luego por los šāḏilīes en el número de los castillos, muros o cercos que simbolizan las moradas místicas, carece de precedentes en los escritores cristianos, en cuyas obras no aparece hasta que Santa Teresa lo empleó, a guisa de tema, para su libro de las *Moradas* o *Castillo interior*. Cierto que este doble título y la difusa y por ello no muy clara explicación con que la Santa lo interpreta a lo largo del libro, han hecho vacilar a editores y comentaristas acerca de su genuino sentido en la mente de la autora. Ya don Vicente de la Fuente advirtió [1] que en la edición de 1752 «se faltó completamente a éste [es decir, al pensamiento de Santa Teresa] dibujando toscamente un castillejo, flanqueado por seis cubos o torrecillas, y uno más alto en medio, casi por el estilo del que se pinta en los escudos de armas de España. Santa Teresa, por el contrario, describe las moradas incluídas unas dentro de otras, como los círculos concéntricos de una esfera armilar, que van unos dentro de otros.»

No muy diferente interpretación dió al título (aunque sin citar al libro *ex professo*) el confesor de Santa Teresa, Fr. Gerónimo Gracián, en su *Lucidario* (fº 30 *b*) cuando escribió: «Y para más claridad nos servirá el exemplo de una ciudad y que en medio della están están los palacios del rey y en lo mejor destos palacios ay un castillo y este castillo está dividido con siete murallas en que ay diversas moradas y aposentos y de la

[1] Cf. *B. A. E.*, t. LIII, p. 431.

manera que están los cielos, que unos contienen dentro de sí a otros.»

Algazel, el príncipe de la teología mística musulmana, al estudiar el combate ascético, había comparado al corazón humano con una casa con muchas puertas o como un castillo asaeteado por todas partes, y a las tentaciones del demonio con los ladridos del perro hambriento que intenta asaltar al corazón como el «leo rugiens» del texto de San Pedro [1].

Este símil del castillo con sus defensas fué trasportado desde la esfera ascética a la mística por un hermano de Algazel, Aḥmad al-Gazālī, en su opúsculo titulado *Libro de la desnudez espiritual* o *Kitāb al-taŷrīd* [2]: su figura es ya circular y consta de

[1] Cf. Asín, *La espiritualidad de Algazel*, I, 170-177.

[2] Cf. Ms. Escurialense 1566, fos 2 *v*, 7 *v*, 8 *r*, 9 *r* y *v*, 14 *r*, 36 *v*, 37 *v*.—El resumen que doy en el texto lo extraigo de los pasajes aquí citados, y que, traducidos a la letra, inserto a continuación en el orden de la numeración de los folios señalados. Todos ellos son comentario místico de un *ḥadīṯ* que dice: «Mi castillo es: 'No hay señor, sino Dios'. El que entra en mi castillo, está seguramente libre de mi castigo.»

(Fº 2 *v*) «Mientras esta jaculatoria no sea un castillo fuerte que circunde el recinto de tu corazón, y el espíritu de ella no sea el centro de aquel círculo, y su autoridad imperante no sea un guardián que impida penetrar hasta aquel centro a tu alma sensitiva, a tus apetitos pasionales y a tu Satán tentador, estarás fuera del castillo».

(Fº 7 *v*) «Mientras el inciso 'No hay señor' no se junte con el inciso 'Sino Dios', estarás tan sólo en una ruina de las ruinas del castillo..., pues la jaculatoria íntegra es el castillo...»

(Fº 8 *r*) «Has de saber que este castillo está encastillado dentro de la ciudadela de tu humanidad, en el distrito del corazón, y que cuantos hay en la ciudadela, oído, vista, mano y pie, le están sujetos como súbditos y son sus criados».

(Fº 9 *r*) «Esta jaculatoria es un castillo con su puerta, su paso y su portero. Mientras no le pagues al portero sus derechos, no entrarás al interior del castillo».

(Fº 9 *v*) «El inciso 'No hay Señor' sirve no más que de escoba para barrer el polvo de las cosas distintas de Dios..., a fin de que seas sujeto apto para ser trono [de Dios]... y objeto de las miradas de Dios al corazón».

(Fº 14 *r*) «Si la autoridad del 'No hay señor sino Dios' impera con absoluto dominio sobre la ciudadela de tu humanidad, no quedarán ya en el recinto de tu casa otras moradas ni las recorrerá ninguno de los seres que no son Dios, ni tendrán ya éstos en ellas residencia fija y estable».

(Fº 36 *v*) «El corazón, el espíritu y lo íntimo del alma son al modo de una perla que está dentro de una concha y ésta dentro de una caja. O bien, al modo de

tres círculos concéntricos que simbolizan los tres elementos que en el alma distinguen los místicos musulmanes, como los cristianos: lo íntimo de ella, el espíritu y el corazón; en lo íntimo o el centro del alma perfecta viene a residir Dios como en su trono, cuando se ha logrado expulsar la basura de las cosas que no son Dios, mediante la oración mental y la contemplación extática; mas para penetrar en esa morada íntima en que solo Dios reside, y que es como la perla preciosa encerrada en la concha del espíritu y guardada ésta dentro de la caja del corazón, o también, como el pájaro encerrado en la jaula del espíritu y guardada ésta dentro de la morada del corazón, es preciso atravesar sucesivamente estas dos moradas que la guardan y defienden; es decir, conforme a otro símil, paralelo del anterior: para llegar al castillo interior de la ciudadela del alma, en que Dios mora, es preciso que los criados del corazón y del espíritu, es decir, las facultades del alma, estén primero desnudas de todos los seres que no son Dios, sin que a ellas tengan éstos acceso ni en ellas hagan su mansión; pero, además y después, hay que forzar la puerta del interior del castillo con la contemplación mística de la jaculatoria «No hay Señor, sino Dios», la cual es también a su vez un castillo fuerte que, circundando al corazón, lo defiende y guarda para que a través de él no penetren hasta el centro de la ciudadela las tentaciones de la concupiscencia y las sugestiones de Satán.

un pájaro que está dentro de una jaula que está en una habitación. La caja, la concha y la perla son como el corazón, el espíritu y lo íntimo del alma. Mientras no se llega a la habitación, no se llega a la jaula, y mientras no se llega a la jaula, no se llega al pájaro. Así también, mientras no se llega al corazón, no se llega al espíritu, y mientras no se llega al espíritu, no se llega a lo íntimo del alma. Cuando hayas llegado a la habitación, has llegado al mundo del corazón, y cuando hayas llegado a la jaula, has llegado al mundo de los misterios. Abre, pues, la puerta de tu corazón con la llave del 'No hay señor sino Dios', y tu espíritu con la llave del '¡Dios, Dios!', y alimenta al pájaro de lo íntimo de tu alma con el alpiste de tu exclamación '¡Él, Él!', pues ella es el alimento de este pájaro».

(F° 37 *v*) «Su símil real y verdadero lo constituyen no más que tres círculos, cada uno de los cuales circunda al otro, y que son éstos: el círculo mayor es el mundo de los misterios; el intermedio es el mundo de los espíritus; el menor es el mundo de los corazones».

El mismo autor del *Tanwīr*, el šādilī Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría, completa en otro libro su símil de los castillos, simbolizando este asalto de las tentaciones pasionales y diabólicas, no ya, como hasta aquí, bajo la aislada figura de un león o de un perro, sino bajo la figura de una turba de inmundas alimañas y de bestias feroces que logran penetrar en el alma. Y entonces, «ella se ve a sí misma —dice el autor textualmente [1] — como si estuviese dentro de una habitación llena de toda clase de cosas repugnantes: de inmundicias, perros, cerdos, panteras y leopardos. Una voz interior le dice: 'Esfuérzate por echarlas fuera, para que no te manches con esas suciedades y no te despedacen esas fieras'. Ella se aplica con todo empeño a la práctica de la oración que con su imperio las domeña y expulsa».

Pero donde el símil adquiere ya su completo desarrollo y se nos ofrece como precedente del teresiano es en un pasaje, desgraciadamente anónimo, de los *Nawādir*, curiosa compilación de relatos y pensamientos religiosos, debida a Aḥmad al-Qalyūbī y redactada a fines del siglo XVI de J. C., aunque muchos de los textos compilados debieron de circular desde más remotas fechas entre los fieles del islam occidental, que todavía hoy los leen y conocen, a juzgar por las repetidas ediciones que de los *Nawādir* se hacen a menudo.

El pasaje dice textualmente [2]:

Dijo uno de los contemplativos: Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales está Él y fuera de los cuales está Satanás ladrando como el perro. Cuando el hombre deja que se abra brecha en uno de ellos, entra por él Satanás. Conviene, por tanto, que los vigile y guarde con todo cuidado, particularmente el primer cas-

[1] Cf. *Miftāḥ*, p. 98.

[2] *Kitāb nawādir* (Cairo 1331 héj.), p. 85. — El nombre completo del compilador es Aḥmad b. Salāma, Šihāb al-dīn, al-Qalyūbī (m. 1029). Cf. *Brock. Gesch.*, II, 364-365, nº 17, donde se señalan los manuscritos y ediciones del opúsculo y su traducción inglesa (Calcuta 1856). — La compilación contiene 210 relatos y varios pensamientos sin numerar. El pasaje que traducimos cae al final del relato 149, y lleva por título: «Pensamiento útil acerca de que el hijo de Adán tiene castillos en los cuales no conviene que se abra brecha.»

tillo, pues mientras permanezcan incólumes y en pie sus cimientos, no hay mal que temer. El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo de brillante loza, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud a los beneficios divinos y la conformidad con el divino beneplácito. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento en las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de plata, que es la fe mística. Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios — ¡glorificado y honrado sea! —. Ya dijo Dios — ¡ensalzado sea! — [en el *Alcorán*, XVI, 191]: «Satanás no tiene poder sobre los que creen y que ponen en Dios su confianza.»

La fuerza de sugestión que el conjunto de los textos transcritos tienen como modelos o prototipos del símil teresiano es indiscutible, pues no sólo el texto del libro (glosa de su doble título — *El castillo interior o las Moradas* — con el cual vulgarmente se le conoce), sino las declaraciones personales de la misma Santa al padre Yepes coinciden con el texto y con los dos títulos en los rasgos más típicos del símil teresiano, análogos a los del símil islámico. Yepes, efectivamente (lo mismo que lo había hecho Fr. Gerónimo Gracián), lo describe como un globo con siete moradas, a manera de castillo. Y esta imagen, de tan fantástica plasticidad, no la dió como de su propia minerva, sino que la puso en labios de Santa Teresa para que su interpretación fuese más auténtica. He aquí sus palabras [1]:

Había deseado esta Santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia... Estando en este deseo le mandaron escribir un tratado de oración, la cual tenía ella muy bien sabida por experiencia. Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios, que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este deseo y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo

[1] Cf. *B. A. E.*, t. LIII, pp. 406-407.

hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas, y en la séptima, que estaba en el centro, al Rey de la gloria con grandísimo resplandor que ilustraba y hermoseaba aquellas moradas hasta la cerca, y tanta más luz participaban cuanto más se acercaban al centro. No pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas y inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos... Esta visión me dijo aquel día... Tomó de aquí motivo para escribir el libro de oración que la mandaron, porque entendió por aquellas siete moradas del castillo, siete grados de oración, por los cuales entramos en nosotros mismos y nos vamos allegando a Dios. De manera que cuando llegamos al hondo de nuestra alma y perfecto conocimiento de nosotros mismos, entonces llegamos al centro del castillo y séptima morada, donde está Dios, y nos unimos con Él por unión perfecta.

Varios años antes del de 1577 en el que Santa Teresa daba fin a este su libro de las *Moradas,* es decir, en el de 1566, utilizaba ya el mismo símil del palacio o castillo interior del alma perfecta con algunos más de los rasgos descriptivos que ofrece el texto árabe de los *Nawādir*. En el capítulo XLVII del *Camino de perfección,* dice así Santa Teresa [1]:

Hacé cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio: todo su edificio de oro y piedras preciosas. En fin, como para tal Señor, y [haced cuenta] que sois vos el que podéis mucho en que sea tan precioso, como a la verdad es. Ansí, que no hay edificio de tanta hermosura como un alma limpia y llena de virtudes: mientras mayores, más resplandecen las piedras. Y que en este palacio está este gran Rey... en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón. Parecerá esto al principio cosa impertinente, digo hacer esta fición para darlo a entender, y puede ser aproveche mucho, a vosotras en especial; porque como no tenemos letras las mujeres, ni somos de ingenios delicados, todo esto es menester para que entendamos con verdad que hay otra cosa más preciosa, sin ninguna comparación, dentro de nosotras, que lo que vemos por defuera.

1 Cf. *B. A. E.*, t. LVIII, p. 333.

El paralelismo del símil teresiano con el islámico es obvio Ambos simbolizan al alma que aspira a la contemplación, para llegar a la unión con Dios, a través de varios grados de perfección, o sea de las moradas cada vez más profundas del espíritu, mediante la oración mental y la práctica de las virtudes místicas. El castillo interior, que es el alma, comienza en el islam por ser uno solo, aunque con varias puertas de acceso y asalto para el tentador, en la mente de Algazel; pero en la de su hermano Aḥmad ese castillo prolifera y da de sí tres castillos concéntricos y por ende circulares, incluídos uno en otro como las murallas o cercos que defienden gradualmente la ciudadela del centro del alma, en que Dios reside, contra los asaltos del demonio y de la concupiscencia. Finalmente, en el texto de los *Nawādir,* complétase ya el número de los castillos concéntricos, que son siete, exactamente igual que en el símil teresiano [1]. Los asaltantes se multiplican también esporádicamente en algunos textos islámicos: en la mayoría de éstos redúcense a uno solo, simbolizado por el perro o el león; pero en el texto šāḏilī del *Tanwīr* transfórmase aquél en una turba de sucias alimañas y bestias feroces que intentan abrir brecha para penetrar en el castillo, ensuciarlo con sus inmundicias y basuras y devorar al alma, lo mismo que en el símil teresiano [2]. El brillo refulgente y la hermosura del castillo,

[1] Cf. *B. A. E.,* t. LIII, *Primeras moradas,* cap. I: «... considerar nuestra alma, como un castillo... a donde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas...». «Todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos. Pues consideremos que este castillo tiene, como he dicho, muchas Moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es a donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma...»; cap. II: «No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino poné los ojos en el centro, que es la pieza, u palacio, a donde está el Rey, y considerar como un palmito, que para llegar a lo que es de comer, tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan; ansí acá en rededor de esta pieza están muchas, y encima lo mesmo...». *Moradas sétimas,* cap. I: «... métela [el Señor] en su morada que es esta sétima; porque ansí como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia, a donde sólo su Majestad mora, y digamos otro cielo».

[2] Cf. *B. A. E., ibid.,* cap. I: «... porque ya la costumbre la tienen tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias, que están en el cerco del castillo...». «... En fin entran en las primeras piezas de las bajas, mas entran con ellos tantas

cuando logra el alma echar de su interior todo lo que no es Dios, está insinuado o sugerido en el texto de los *Nawādir,* mediante las nobles materias de que algunos de aquéllos han sido labrados: cándida perla, esmeralda, brillante loza, plata y oro [1]. La oración de recogimiento y de unión, para Santa Teresa, y su equivalente, que es la contemplación mística de la jaculatoria «No hay señor, sino Dios», es en ambos símiles, teresiano e islámico, la puerta que defiende al alma, cerrando el paso a lo que no es Dios e introduciéndola hasta el interior o centro en que sólo Dios mora. En el símil teresiano se insiste varias veces, efectivamente, en afirmar que la puerta para entrar al castillo interior del alma es la oración de recogimiento [2], como asimismo la oración de unión es la que mete al alma en su centro, es decir, en lo más

sabandijas...»; cap. II: «... que aunque ésta es la primera Morada, es muy rica, y de tan gran precio, que si se descabulle de las sabandijas de ella, no se quedará sin pasar adelante. Terribles son los ardides y mañas del demonio...; mas como el demonio siempre la tiene tan mala [intención], debe tener en cada una [morada] muchas legiones de demonios, para combatir, que no pasen de unas a otras...»; «... porque entre cosas tan ponzoñosas, una vez u otra es imposible dejarle de morder...». *Ibidem, terceras moradas,* cap. I: «... que siempre hemos de andar como los que tienen los enemigos a la puerta..., siempre con sobresalto si por alguna parte pueden desportillar esta fortaleza». *Ibidem, moradas cuartas,* cap. I: «En estas moradas pocas veces entran las cosas ponzoñosas...»; «... y el pensamiento en el arrabal del castillo, padeciendo con mil bestias fieras y ponzoñosas».

[1] Cf. *B. A. E.,* t. LIII, p. 435: «... como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal...»; «la hermosura de este castillo...»; «nuestro hermoso y deleitoso castillo...»; «... este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental...»; «... como el cristal para resplandecer en él el sol». *Ibidem,* p. 437: «... a todas partes de ella se comunica este sol». — En el símil mismo, esbozado por Santa Teresa en su *Camino de perfección,* y que arriba copiamos, recuérdese que el palacio está construído, como en los *Nawādir,* «de oro y piedras preciosas», las cuales simbolizan las virtudes, y que aquéllas brillan tanto más cuanto mayores son éstas. La misma Santa excluye en ese texto la hipótesis de haber tomado de los libros tal símil.

[2] Cf. *B. A. E.,* t. LIII, p. 435: «... hemos de ver cómo podremos entrar en él...»; *ibidem,* p. 436: «Porque a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo, es la oración y consideración: no digo más mental que vocal, que como sea oración, ha de ser con consideración...»; «... y es gran cosa el propio conocimiento y ver que no van bien para atinar con la puerta...»; *ibidem,* p. 441: «... que la puerta para entrar en este castillo es la oración...»

interior del espíritu, que es la morada séptima, donde mora Dios, para contemplarlo con visión intelectual [1]. Finalmente, en el símil del *Taŷrīd*, hemos visto que los sentidos y potencias del alma han de ser como los criados y vasallos de ella, sujetos a la autoridad del castillo interior o ciudadela que la oración simboliza. Este pormenor del símil deriva de la alegoría del combate ascético, tan usada por Algazel, según la cual el alma es el rey, la razón su leal ministro y experto consejero, la concupiscencia su siervo vil, el irascible el jefe de su ejército, y los sentidos sus soldados, que han de estar sometidos a la autoridad del rey para obtener la victoria en el combate [2]. Asimismo, en el símil teresiano los sentidos y potencias son en el castillo interior del alma como sus soldados y guardas, aquéllos, o como sus alcaides y mayordomos, éstas, si bien el Rey no es ya alma, sino Dios que mora en su centro [3].

Este cotejo entre el marco general de ambos símiles, teresiano e islámico, y muchos de los rasgos descriptivos que lo completan invita a pensar que entre ambos existe, más que un paralelismo debido a coincidencia casual, un nexo íntimo de parentesco entre modelo y copia, debida ésta, más que a imitación

[1] Cf. *B. A. E.*, t. LIII, pp. 482-483: «... la mete [Dios] en su morada... que yo bien creo que la une consigo entonces, y en la oración que queda dicho de unión, aunque no le parece a el alma que es tan llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada, sino en la parte superior...; ... por una manera extraña y metida en aquella morada por visión intelectual...»; «... sino que notoriamente ve... que están [las tres personas de la Trinidad] en lo interior de su alma, en lo muy más interior, en una cosa muy honda...»; «... que cierto se entiende hay diferencia... del alma a el espíritu, aunque más sea todo uno».

[2] Cf. Asín, *La espiritualidad de Algazel*, I, 170-171.

[3] Cf. *B. A. E.*, t. LIII, pp. 437, 438, 439, 449: «¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos [en los aposentos del castillo]! ¡Y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y mastresalas, con qué ceguedad, con qué mal gobierno!». — «No tienen la fuerza los vasallos del alma, que son los sentidos y potencias, que Dios les dió de su natural...». — «Verdad es que en algunas [moradas] tienen fuerza las guardas para pelear (como creo he dicho) que son las potencias». — «Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias, que ya he dicho que son la gente deste castillo, que es lo que he tomado para saber decir algo, que se han ido fuera y andan con gente extraña enemiga del bien de este Castillo días y años... Visto ya el gran Rey, que está en la Morada de este Castillo...».

consciente de fuentes literarias o escritas, a reminiscencia subconsciente de relatos orales. La sugestión del paisaje, es decir, de la ciudad murada de Avila, que muchos escritores han supuesto bastante eficaz para engendrar por sí sola en la fantasía de Santa Teresa la imagen pintoresca de su *Castillo interior* [1], no tiene, con su innegable fuerza evocadora, el valor demostrativo que ofrece el cotejo de los textos que acabamos de presentar. Es cierto, por otra parte, que las obras de Santa Teresa no denuncian generalmente una formación libresca, ni su memoria, mala y poco tenaz, de que a menudo se queja [2], habría podido conservar el recuerdo de los textos por ella leídos. Las fuentes literarias cuya huella han encontrado en sus obras algunos investigadores, como Morel-Fatio, Hoornaert y Etchegoyen, no afectan a la íntima ideología mística de la Santa y ni siquiera a su expresión literaria — llana, sencilla y popular — que dista enormemente del estilo escolástico y a veces empinado de sus supuestos modelos. Ella no se propuso más que narrar y describir sus propias experiencias interiores, para las cuales sería inútil, por lo tanto, buscar en otros autores el modelo sugeridor. Pero los símbolos, imágenes o símiles, que la Santa emplea para explicar y ejemplificar aquellas experiencias interiores de su vida espiritual, ya cabe que dependan de fuentes literarias u orales, conservadas con mayor o menor fidelidad en su imaginación [3]. Ahora bien, éste y no más es el alcance que nos hemos propuesto dar a la hipótesis de sugestión imaginativa que nuestro cotejo entre el símil teresiano y el islámico ofrece: Santa Teresa pudo conocer, más o menos deformada, la alegoría islámica del castillo del alma con sus siete moradas y aplicarla después, como sugerente y plástico molde, para encuadrar en su marco los siete grados de oración, ordinaria y mística, que en ese libro del *Castillo interior* pensaba exponer, y en los otros de su *Vida*, *Camino de perfección* y *Relaciones* había expuesto ya. La sejanza entre ambos símiles, teresiano e islámico, no pasa de ahí,

1 Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, 130.
2 Cf. *Castillo interior*, prólogo.
3 Cf. Pourrat, *loc. cit.*, III, 191-192.

pues en este último, tal como lo ofrece el texto más completo de los *Nawādir*, los siete castillos no corresponden exactamente, como las siete moradas teresianas, a la meditación u oración espiritual en sus tres formas ordinarias, ni a las cuatro oraciones místicas — de recogimiento, quietud, sueño de las potencias y unión estática —, sino que tan sólo simbolizan los siete grados de perfección espiritual que desde la mortificación ascética elevan al alma hasta la contemplación mística de Dios, a través de la pureza de intención, la práctica de las virtudes, la gratitud, la conformidad y el dejamiento, y la fe mística o visión de Dios, preámbulo de su contemplación.

† Miguel Asín Palacios.

UN PETIT GLOSSAIRE HISPANIQUE ARABO-ALLEMAND DU DÉBUT DU XVIe SIÈCLE

La *Biblioteca Nacional* de Madrid conserve, sous le numéro 4.908, une liasse de documents et de fragments arabes divers. Le contenu de cette liasse a été examiné et analysé par Guillén Robles dans son *Catálogo* (p. 35, n° LXXII). Il s'agit de papiers provenant d'Aragon, plus précisément de la région de Calatayud; les dates qui y sont données s'échelonnent entre 906 (= 1500-1501 Ch.) et 941 (= 1534-1535).

Le document n° 5 [1] est daté du jeudi 25 Šawwāl 906 = Mai 1501). Au dos, mais d'une main différente et qui m'a semblé plus ancienne, se trouve noté le court glossaire dont voici le texte:

ان الدين عند الله الاسلام.

في لسان الالمن للخبز بروت وللحم فلاش [2] وللدار هس

وللحديد إزان [3] وللزاوية انغترا وللكوة انلذ وللباب انتر

[1] F. G. Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional* (de Madrid). Madrid 1889. «*5°: Correspondencia entre algunas palabras alemanas y árabes*».

[2] Il semble qu'il y ait eu un *fatḥa* sur le *fā'*.

[3] Au dessus de ce mot, on lit la variante: ازن.

وللركاب اشتكرف وللمهامز ءاشبر وللسكين انتلش وللغفنات
امس وللرمح الكبير اشبيس.

TRADUCTION [1]. — «Dans la langue des Allemands, [on dit] pour le pain: *purūt;* pour la viande: *fəlāš;* pour la maison: *hus;* pour le fer: *izān;* pour *«zāwiya»: ungətrā;* pour la fenêtre: *unlaḍa;* pour la porte: *ənti r;* pour l'étrier: *əštakraf;* pour les éperons: *āšpur;* pour le coutelas: *untuliš;* pour les *«gafināt»: umasa;* pour la grande lance: *ušpiyas».*

I. — *L'élément germanique.*

Monsieur Fernand Mossé, professeur à l'École des Hautes Études de Paris, à l'examen de qui j'ai soumis ce glossaire, a bien voulu me faire part des observations suivantes:

«Alors que les substantifs arabes sont donnés avec l'article défini, leurs correspondants allemands sont soit nus, soit munis de l'article indéfini germanique qui se présente tantôt comme *un*, tantôt comme *u* ou *ā*.

D'après leur transcription phonétique, il semble bien qu'on ait affaire à des mots provenant du haut-allemand du XVe siècle et, très probablement, d'un parler bas-alémannique (région de Strasbourg ?).

Voici, pour chaque mot, la forme alémannique qu'il suppose, puis la forme allemande moderne:

Pain	= *prūt* (Brot);
Viande	= *flēsch* (Fleisch);
Maison	= *hūs* (Haus);
Fer	= *īsen* (Eisen);
Porte	= *ene tir* (eine Tür);

[1] En transcrivant les mots allemands notés ici en caractères arabes, je mets ə à la place des voyelles non écrites dans l'original.

Étrier = *en stēgrēf* (ein Stegreif);
Éperon = *en spur* (ein Sporn);
Gafinât (?) = *en messer* (ein Messer);
Grande lance = *en spiēs* (ein Spiess).

Le mot pour «coutelas»: *untuliš* représente, précédé de l'article indéfini, un équivalent de l'allemand moderne *Dolch*: «poignard», allemand ancien *Tolch, Tollich;* l'alsacien actuel a *tolix*. Tous ces mots sont empruntés au slave (tchèque et polonais) *tuliš*.

L'équivalent de l'arabe *zāwiya: ungətrā*, pourrait être — précédé de l'article indéfini — un mot de la famille de l'allemand *gatter, gitter:* «grille, grillage, treillage, cloire-voie». L'alsacien emploie encore *gattere:* «porte à claire-voie, faite de lattes de bois» et *gätter:* «grillage, clôture, grille de confessional».

Quant au correspondant de l'arabe *kuwwa:* «fenêtre», il faudrait peut-être y voir l'équivalent de l'allemand moderne *ein Laden:* «volet, contrevent».

II. — *L'élément arabe.*

La partie arabe de ce trop bref glossaire appelle peu d'observations.

Au point de vue de la graphie, quelques faits sont cependant à signaler:

a) Le *ā,* comme dans les textes *aljamiados,* sert souvent ici à noter la voyelle *ē (fəlāš, izān);* cet emploi est justifié par la prononciation palatalisée *('imāla)* qu'avait normalement l'*alif* en arabe hispanique.

b) La consonne *p* es transcrite par un *b* géminé, aussi bien au début d'un mot qu'à l'intérieur après une consonne non vocalisée. Ici encore, il s'agit d'une graphie hispanique habituelle.

c) Le *šadda* accompagné de la voyelle *u* est noté par un sigle qui ressemble à deux *ḍamma*-s disposés l'un au dessus de

l'autre mais en sens inverse; c'est là une graphie courante dans les manuscrits arabes écrits en Espagne [1].

d) Le ن final est non seulement muni de son point [2], mais son extrémité porte en outre une sorte de petite barbe constituée par un court trait de plume tracé obliquement de haut en bas, vers la gauche. Dans l'écriture turque du type *riʿqa*, une même petite barbe remplace le point du ن final. — Le ت final a la même forme que le ن dont il ne se différencie que par ses deux points.

Au point de vue de la langue, deux mots arabes seulement présentent un intérêt.

a) Le mot *zāwiya*, donné ici comme équivalent arabe de l'allemand *un gətrā = en gattere*, n'est attesté, à ma connaissance, qu'avec les sens suivants: 1° «angle», 2° «coin dans lequel on se retire pour prier, oratoire», 3° «établissement d'instruction religieuse, *zaouya*». On saisit mal le rapport qui peut exister entre ces sens et ceux du mot allemand correspondant «grille, grillage, claire-voie». Ce mot étant cité immédiatement avant «fenêtre», il pourrait s'agir (au point de vue allemand) d'un volet à claire-voie, d'une persienne; mais le sens général de *zāwiya* s'oppose à cette interprétation [3].

Le glossaire étudié ici est précédé, comme préambule, de ces mots: ان الدّين عند الله الاسلام, «certes, la [vraie] religion aux yeux de Dieu c'est l'Islam»; l'auteur était donc musulman. Sans cette indication et à la faveur de la confusion qui vient d'être signalée, on pourrait supposer que le maure ayant montré

[1] Cf. mes *Notes sur l'arabe d'Aragon*, in *Islamica*, vol. 4 (1930), p. 165, n. 1.

[2] Ce n'est pas toujours le cas dans les manuscrits hispaniques, et c'est très rare dans la graphie marocaine moderne.

[3] Il se peut aussi que l'arabophone qui a noté cette liste de mots ait mal interprété ce que lui disait son informateur allemand. C'est ainsi que le mot arabe suivant *kuwwa:* «fenêtre» a pour correspondant allemand *en lade:* «volet, contrevent». Quiconque veut recueillir une liste de mots appartenant à une langue qu'il ignore, est exposé à de pareilles méprises.

un confessional *(zāwiya?)* à l'allemand, celui-ci lui aurait donné le mot signifiant «grillage». Il est vrai qu'il peut s'agir, pour ce qui est de l'auteur, d'un maure converti et vivant en chrétien, mais resté musulman de cœur.

b) Je n'ai pas su identifier le mot arabe *gafināt,* auquel correspond *u-masa* = allemand *en messe[r]:* «un couteau». Bien que glosé par un singulier, le mot se présente comme un pluriel; peut-être s'agit-il, en arabe, d'un emprunt roman?

c) Quant au mot germanique *ā-špur* = *en spur,* glosé par «éperons», on sait qu'il fut emprunté (aux Wisigoths?) par les parlers romans de la Péninsule: *esporón, espuera,* etc. (voir Simonet, *Glosario,* p. 587). Du roman, le mot passa aux parlers arabes hispaniques [1]: *šābīr,* ap. Ibn al-ʿAwwām (cf. Dozy, *Supplément,* s. v.), et اشبرون, ap. Ibn Luyūn [2]. C'est, sans doute, d'Espagne que cet emprunt germanique passa ensuite aux parlers arabes du Maghreb: *šābīr* (Algérie occidentale) et *šbōr* (Algérie orientale et Tunisie), ainsi qu'au berbère: *āšbōr* (Kabylie).

Si les formes *šbōr* (attestée seulement pour le Maghreb oriental) et اشبرون **ešburūn* [3] (attestée seulement pour la Péninsule) ne font pas — phonétiquement — difficulté, en face du germanique *spor,* il n'en va pas de même pour la forme *šābīr* (attestée à la fois en Espagne et en Afrique), avec ses deux voyelles longues, de timbre déconcertant. En attendant une meilleure explication de ce vocalisme inattendu, je propose de considérer cette dernière forme comme issue d'un pluriel اشابير, correspondant à un singulier *أشْبُور, celui-ci représen-

[1] Il est à observer pourtant que le *mudéjar* d'Aragon, auteur du glossaire publié ici, semble ne connaître pour «éperons» que l'arabe *mahāmiz.* Il en est de même pour l'auteur anonyme du *Vocabulista* publié par C. Schiaparelli et composé dans la région de Valence au milieu du XIIIe siècle (s. v. *Calcar*).

[2] Dans son *Lamḥ as-siḥr,* manuscrit de Rabat n° 1.033, f° 81 *r:* «الاشبرون وهو الشّوكة التي تُستعمل في أعقاب النّعال لركض الخيل»

[3] Cf. le vieux castillan *esporón.* L'italien a aussi *speróne, spróne,* qui est passé dans l'arabe de Malte sous les forme *xprun* (= *šprūn*).

tant le germanique *spor,* avec addition d'une voyelle disjonctive initiale [1] et traitement chuintant de la sifflante. Pour un terme désignant un objet qui s'utilise normalement par paires, le fait que le pluriel ait fini par être employé avec la valeur d'un singulier n'a rien de surprenant.

J'ignore dans quelles circonstances et dans quel but ce court glossaire a été recueilli. Les mots qui le composent sont trop peu nombreux pour que, de la prédominance du vocabulaire relatif à tel ou tel sujet, on puisse rien présumer de la condition de son rédacteur. Toutefois, on est obligé de remarquer que sur les douze mots dont l'équivalent allemand est donné, cinq sont relatifs au harnachement et à l'armement d'un cavalier. Il n'est donc pas impossible qu'ils aient été recueillis auprès d'un chevalier allemand, peut-être l'un de ceux qui accompagnèrent Charles-Quint en Espagne [2].

Ce vocabulaire est aussi trop court pour avoir été composé dans un but pratique; et l'on ne peut guère invoquer que la curiosité d'esprit d'un Morisque comme mobile de sa rédaction [3].

On sait le peu d'intérêt que les « Arabes », comme les Grecs et surtout les Romains, ont manifesté pour les langues parlées par les Barbares *(ʿaǧam)* qui vivaient à leur contact ou sous leur domination. Même dans l'Espagne musulmane, dans un milieu ethnique des plus composites et malgré une ambiance intellectuelle qui favorisait les études de curiosité pure, aucun auteur ne

[1] Celle-ci pouvant être d'origine romane (cf. vieux castillan *espuera)* ou arabe.

[2] Dans ce cas, il pourrait s'agir plus précisément d'un chevalier « flamand » *(flamenco).* — Il m'est naturellement impossible de préciser dans quelles conditions ce personnage de langue germanique se serait trouvé dans la région de Calatayud durant le premier tiers du XVIe siècle. Dans *La expulsión de los moriscos españoles,* de don M. Danvila y Collado, je relève cependant (p. 99) qu'en 1526, 3.000 Allemands envoyés par Charles-Quint participent à la répression d'un soulèvement de Morisques dans le royaume de Valence.

[3] On peut le rapprocher, à ce point de vue, du glossaire français recueilli par un Copte d'Egypte à l'occasion d'une Croisade. Cf. Maspéro, *Le vocabulaire français d'un copte du XIIIe siècle,* in *Romania,* XVII, p. 482.

parait s'être interessé aux langues étrangères qu'il entendait parler autour de lui et que de nombreux musulmans pratiquaient eux-mêmes: roman, wisigoth, berbère, «slave». De tous les savants de l'Espagne islamisée, un seul, semble-t-il, s'intéressa aux langues barbares: c'est le grammairien Abū Ḥayyān, né à Grenade en 1256 et mort au Caire en 1344. Mais, fait curieux, ce personnage — pourtant d'origine berbère — ne parait pas s'être occupé des langues étrangères parlées dans sa patrie. Ce n'est qu'après s'être fixé en Egypte, et sans doute pour flatter les souverains mamelouks du pays, qu'il composa divers traités sur la langue des Turcs, ainsi d'ailleurs que sur celle des Persans et même des Abyssins [1].

C'est pourquoi, étant donnée l'extrême rareté des documents de ce genre, le bref vocabulaire arabo-allemand recueilli au début du XVIe siècle par un *mudéjar* d'Aragon nous a paru mériter d'être publié.

Georges S. Colin.

[1] Cf. As-Sūyūṭī, *Bugyat al-Wu'āt*, éd. Caire 1326, pp. 121-122.

SOBRE LA CRONICA ARABIGO-BIZANTINA DE 741 Y LA INFLUENCIA BIZANTINA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA [1]

SIGLAS EMPLEADAS

AHDE = *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid).
AEAA = *Archivo Español de Arte y Arqueología* (Madrid).
AEArq. = *Archivo Español de Arqueología* (Madrid).
Anastasius Bibliothecarius = Véase Theophanes.
BAH = *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid).
Bayān = Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān al-mugrib*, 2 vols., ed. R. Dozy, Leyde 1848-1851, trad. E. Fagnan, Alger 1901-1904.
BNJ = *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* (Athen).
Bradley, *Goths* = H. Bradley, *The Goths, from the earliest times to the end of the Gothic dominion in Spain*, London 1888.
Brooks, *James of Edessa* = E. W. Brooks, *The chronological canon of James of Edessa, ZDMG*, LIII [1899], p. 261.
— *Syriac Chronicle* = E. W. Brooks, *A Syriac Chronicle of the year 846, ZDMG*, LI [1897], p. 569.
Buk, *Chronographie des Islam* = H. Buk, *Zur ältesten christlichen Chronographie des Islam, Byz. Z*, XIV [1905], p. 532.
Bury, *Treatise* = J. B. Bury, *The treatise 'De administrando imperio'*, *Byz. Z*, XV [1906], p. 517.

[1] El presente artículo, cuyo objeto es estudiar la más antigua crónica hispánica después de la invasión musulmana, sólo aspira a presentar unas cuantas ideas generales sobre la influencia oriental en sus dos facetas medievales: bizantino-greco-cristiana y musulmano-arábiga) en la vida cultural peninsular y sus repercusiones durante la Edad Media. El tema, con la correspondiente documentación, habrá de ser tratado en una monografía más extensa.

Byzantinische Länderkunde = K. Dietrich, *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde*, 2 vols., Leipzig 1912 (*Quellen und Studien zur Erd- und Kulturkunde*, ed. K. Stübe, vol. II).

Byzantion = *Byzantion* (Revue byzantine, Paris et Bruxelles).

Byz. Z = *Byzantinische Zeitschrift* (Münchcn).

Codera, *Embajadas* = F. Codera, *Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhâquem II*, apud *Colección de Estudios Árabes*, IX, Madrid 1917, p. 181.

Dahn, *Könige* = F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, vol. V, Würzburg 1870, vol. VI, Leipzig 1885.

Diehl, *Afrique* = Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, Paris 1896.

— *Grandeza* = C. Diehl, *Grandeza y servidumbre de Bizancio*, Madrid 1943.

— *Justinien* = Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, Paris 1901.

Dölger, *Kaiserurkunden* = F. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden, Kaiserurkunden*, Abt. I, 1. Teil von 565-1025, München u. Berlin 1924.

Ebersolt, *Grand Palais* = J. Ebersolt, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris 1910.

EI = *Enzyklopädie des Islām* (ed. alemana).

Escorial = *Escorial* (Revista de cultura y letras, Madrid).

España Visigoda = R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. III, *España Visigoda*, Madrid 1940.

Esp. Sagr. = *España Sagrada* (Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España), 52 vols., Madrid.

Fernández Guerra, Hinojosa = A. Fernández Guerra y E. de Hinojosa, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda*, 2 vols., Madrid 1892.

Gamillscheg, *Visigodos* = E. Gamillscheg, *Historia lingüística de los visigodos*, *RFE*, XIX [1932], pp. 117, 229.

Gardthausen, *Nationalschrift* = V. Gardthausen, *National- und Provinzialschrift*, *Byz. Z*, XV [1906], p. 227.

Ginzel, *Chronologie* = F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie (Die Zeitrechnung der Völker)*. 3 Bände, Leipzig 1906-1914.

Heyd, *Commerce* = W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*, 2 vols., Leipzig 1936.

Ibn Jaldūn = Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, ed. Quatremère, Paris 1858; *Les Prolégomènes de Ibn Khaldoun*. trad. M. G. Slane, 3 vols., Paris 1868.

JA = *Journal Asiatique* (Paris).

Jacob, *Gesandte* = G. Jacob, *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, Berlin und Leipzig 1927.

Juan de Nikiu = H. Zotenberg, *Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou*, *JA* (7ème sér.), X [1877], 451; XII [1878], 245; XIII [1879], 291.

KRUMBACHER = K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Műnchen 1897.

Liber de Ceremoniis = Constantinus Porpyrogennetus, *De Ceremoniis aulae Byzantinae*, J. P. Migne, *Patr. Graeca*, *112* (Paris 1897), ed. J. J. Reiskii (existe una reedición y traducción con comentario francés en dos volúmenes por A. Vogt, Paris 1935).

LÓPEZ ORTIZ, *Ideas Imperiales* = J. López Ortiz, *Las ideas imperiales en el medioevo español*, Escorial, nº 15 [1942], p. 43.

LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Dr. M. Buchberger, 10 vols., Freiburg i. Br. 1930-1938.

MACRI, *Constantinople* = Cr. M. Macri, *Des byzantins et des étrangers dans Constantinople au moyen-âge*, Paris 1928.

Mél. Ch. D. = *Mélanges Ch. Diehl*, I (Histoire), II (Art), Paris 1930-31.

MGH = *Monumenta Germaniae historica* (salvo otra indicación nos referimos siempre a *Auctorum antiquissimorum*, tomus XI, Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, vol. II, ed. Th. Mommsen, Berolini 1893).

NICEPHORUS = Nicephori (Archiepiscopi Constantinopolitani), *Opuscula historica*, ed. C. de Boor, Bibl. Teubneriana, Lipsiae 1880.

NŐLDEKE, *Omaijaden* = Th. Nőldeke, *Zur Geschichte der Omaijaden*, *ZDMG*, LV [1901], p. 683.

— *Syrische Quellen* = Th. Nőldeke, *Zur Geschichte der Araber im I. Jahrhundert der H. aus syrischen Quellen*. *ZDMG*, XXIX [1875], p. 76.

PAULY-WISSOWA = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, herausgeg. v. G. Wissowa, Stuttgart 1893.

PL = J. P. Migne, *Patrologia Latina*.

Prim. Crón. Gen. = *Primera Crónica General de España*. ed. R. Menéndez Pidal, Madrid 1906.

RABM = *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (Madrid).

RFE = *Revista de Filología Española* (Madrid).

SÁNCHEZ ALONSO, *Historiografía* = B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española*, 2 vols., Madrid 1941-1944.

SCHLUNK, *Relaciones* = H. Schlunk, *Relaciones entre la Península ibérica y Bizancio durante la época visigoda*, *AEArq.*, nº 60, v. XVIII [1945], p. 177.

SCHMIDT, *Völkerwanderung* = L. Schmidt, *Geschichte der Deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, Műnchen 1941.

SCHWENKOW = L. Schwenkow, *Kritische Betrachtung der lateinisch geschriebenen Quellen zur Eroberung Spaniens durch die Araber*, Göttingen (Diss.), Celle 1894.

STEIGER, *Contribución* = A. Steiger, *Contribución a la fonética hispanoárabe*, *RFE*, anejo 17.

STEIN, *Kapitel* = E. Stein, *Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staate*, *BNJ*, I [1920], p. 50.

Syria = *Syria* (Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris).

Terrasse, *Art hispano-mauresque* = H. Terrasae, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*, Paris 1932.

Theophanes = *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, v. I, textum graecum, II, Anastasii Bibl., *Historia tripertita*, Lipsiae 1883-1885.

Torres, *Estado visigótico* = M. Torres, *El estado visigótico*, *AHDE*, III [1926], p. 307.

Vasiliev = A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin* (trad. francesa), 2 vols., París 1932. (Al escribirse el presente estudio aún no estaba publicada la traducción castellana por J. G. de Luaces y J. R. Masoliver, Barcelona 1946.)

ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig).

Zeumer, *Legislación visigoda* = E. Zeumer, *Historia de la legislación visigoda* (trad. del alemán), Barcelona 1944.

Los visigodos, al asentarse finalmente, a principios del siglo VI, en la Península Ibérica, con Toledo como capital, a más de haber recibido y seguir recibiendo continua influencia romano-latina, habían aceptado desde hacía tiempo normas de vida grecorromanas, ya que los godos convivieron durante más de un siglo (de 269 a 375) en Mesia, a orillas del Danubio, con el mundo romano-oriental [1]. Nada patentiza mejor este remoto influjo que la traducción gótica de la Biblia, realizada por el obispo Ulfilas [2]: manifiéstase en el vocabulario, rico en grecismos, y en la misma escritura, adaptación del alfabeto griego al lenguaje gótico [3]. Al aparecer los hunos en 375, los visigodos inician — separados ya entonces de los ostrogodos — su migración, hasta fundar en 418 el Reino de Tolosa. Durante los primeros veinticinco años, de tránsito por los Balcanes, están en contacto cotidiano con la vida económica y social del Imperio Oriental [4] y no es extraño que estos germanos errantes hagan suyos los más variados conocimientos, inusitados e innecesarios hasta entonces

1 Dahn, *Könige*, V, pp. 5 ss.; Gamillscheg, *Visigodos*, p. 117.

2 Bradley, *Goths*, pp. 56-64.

3 W. Braune, *Gotische Grammatik*, Halle a. S., 1912; Gardthausen, *Nationalschrift*, pp. 227-228. —A más de la escritura goda se derivan de la griega, en forma similar y con interpolación de nuevas letras, los alfabetos armenio, georgiano, copto y los eslavos. No pasa lo mismo en Occidente con la escritura latina, ya que sólo los ingleses e irlandeses le añadieron algunos signos.

4 Schmidt, *Völkerwanderung*, pp. 401-436. – Nada nos revela más claramente esta situación que el escrito del prelado griego Gynesio dirigido al Emperador Arcadio: «... No hay una sola de nuestras familias que no tenga a su servicio algún godo. En nuestras ciudades el albañil, el aguador, el mozo de cuerda, son godos...» Pasaje reproducido en Fernández Guerra, Hinojosa, I, p. 121: Vasiliev, I, pp. 117-8.

para ellos; así, aceptan prescripciones legales helenísticas reunidas en el *Codex Eurici* [1]; admiten usos de la vida cotidiana, y Ataulfo, al casarse con Placidia, hermana de Honorio, Emperador romano-oriental [2], inicia la serie de matrimonios políticos que habían de celebrarse, en lo sucesivo, a instancias de los monarcas bizantinos [3].

Si bien, a partir de 395, fué un hecho la división del Imperio Romano, el reino romano-oriental, tras esfuerzos paulatinos, sólo logró desligarse en definitiva de la tutela de la antigua urbe Roma hacia principios del siglo VI, o sea al mismo tiempo, poco más o menos, del afianzamiento de la monarquía hispano-visigoda en Toledo, como ya dijimos más arriba. No obstante el Imperio de Oriente mantenía con peculiar anhelo las antiguas tradiciones: continuaba vigente el Derecho Romano; los bizantinos deseaban que Constantinopla fuese una Roma oriental, ya que muchas familias nobles romanas se habían trasladado a ella [4], y el latín se mantuvo como lengua oficial hasta bien entrado el siglo VI [5]. Si lo romano-latino conservaba tanto ascendiente en

[1] Cl. v. Schwerin, *Notas sobre la historia del derecho español más antiguo AHDE*, I [1924], p. 27 (cf., sobre todo, 50-51); *España Visigoda*, pp.205-6, 230.

[2] *España Visigoda*, p. 55.

[3] Véase más adelante. — Es evidente que la influencia bizantina se acentuó, por consiguiente, en la corte visigoda (Bradley, *Goths*, p. 101). — Otra prueba nos ofrece la mutilación de Atalo, temporalmente emperador de Occidente, por Alarico II (Bradley, *Goths*, p. 103), ya que la mutilación de monarcas destronados era muy corriente en Bizancio (cf. lo que dije en AL-ANDALUS, IX [1944], p. 148, nota 3, y se fundaba en el concepto jurídico persa, también recogido por Procopio Caesariensis, Opera Omnia, ed. J. Haury [Lipsiae 1905], *De bello persico*, I, 11, 3, de que ningún mutilado puede ocupar el trono). Cf. p. 289, nota 5.

[4] Estos traslados fueron muy frecuentes en la época de Constantino el Grande. Así lo indica Hesychio, ed. T. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, fasc. prior, ed. Teubneriana, 1901, p.16. — Cf. Vasiliev, I. p. 73; Macri, *Constantinople*, pp. 11-29; L. Brehier, *La fondation de Constantinople*, apud *Revue historique*, 40 (1915); C. Emereau, *Notes sur les origines et la formation de Constantinople*, apud *Revue Archéologique* (5ème sér.), XXI [1925], p. 13; Ch. Lecrivain, *Le sénat romain depuis Dioclécien à Rome et à Constantinople*, París 1888.—W. J. Brodribb, W. Besant, *Constantinople (a sketch of its history)*; London 1879, p. 39, creen que estas familias trasplantadas de Roma tenían un bajo nivel moral que no favoreció al conjunto de la población de la nueva capital.

[5] Diehl, *Grandeza*, p. 10, 54.

la parte oriental-helénica del fenecido Imperio, más pujante aún se mostraría en Occidente. No es, pues, de extrañar que las primeras manifestaciones culturales del reino visigodo fuesen, en lo esencial, un connubio germano-romano [1]: al predominante Derecho Romano [2] se van imponiendo, como reacción, más y más preceptos genuinamente germánicos [3], mientras que la lengua cotidiana era obligadamente el latín vulgar, al que sólo se asociaron escasos relictos godos, que ni siquiera fueron peculiares del habla de Hispania [4].

El Imperio Romano de Oriente, cuyos cimientos no fueron quebrantados por las migraciones germánicas, al par que se sentía heredero de la prestigiosa tradición romana, supo incorporarse, en el transcurso del siglo V, otras fuerzas vitales, tanto materiales como espirituales: en su formación como Estado concurrieron elementos étnicos del Asia y la concepción imperial del antiguo Irán, resucitado por los Sasánidas, y fortalecido y ensalzado luego en Bizancio por el Cristianismo [5]. En el siglo VI, las conquistas de Justiniano ponen de relieve la potencia vital del recién resurgido Imperio [6], que, nacido de viejas raíces romanas y helénicas, pero lleno de injertos extraños que no rompieron su tradicional desarrollo evolutivo, aventaja, por esto, a los nacientes estados germánicos de Occidente. Lleno de vigor y en la plenitud de su fuerza expansiva, desparrama su impulso cultural

1 Schmidt, *Völkerwanderung*, pp. 514-526.

2 Cl. v. Schwerin, *Notas*, *AHDE*, I, pp. 44-50; *España Visigoda*, páginas 254 ss.

3 Zeumer, *Legislación visigoda*, p. 16; Torres, *Estado visigótico*, páginas 321-22; *España Visigoda*, pp. 205, 260 ss.; E. de Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid 1915, pp. 10-13.

4 Gamillscheg, *Visigodos*, pp. 147 ss.

5 Para todo lo que se refiere a transmisión de elementos iránicos (religiosos, estatales, literarios o artísticos), anteriores al Islam, consúltese mi estudio, *La influencia iránica en la Península Ibérica*, apud *Sefarad*, V [1945], p. 83.

6 Diehl, *Justinien*, pp. 125 ss., p. 429; Diehl, *Grandeza*, pp. 8-9. La obra de Justiniano, aunque se la tache de insustancial y de malas consecuencias para el Imperio, es digna de encomio y revela un enorme despliegue exterior de fuerzas que habían de acarrear enormes consecuencias culturales, tanto en Italia como en África o España.

hacia derroteros muy lejanos: los bizantinos conquistan el África del Norte llegando al Atlántico [1] y ocupan parte de la Península Ibérica [2]. Es una época de acción directa político-militar — y en consecuencia también cultural —, que irradia del nuevo centro, Constantinopla, capital del Imperio romano-bizantino.

La monarquía visigoda hispánica, que no sufrió las profundas perturbaciones del resto del Imperio romano occidental, fué exteriormente un período de fusión germano-romana; pero, por la falta de un principio normativo de la vida cultural y cotidiana, acabó por favorecer íntimamente el resurgimiento de los valores autóctonos y nacionales [3].

Cuando las huestes y los funcionarios imperiales de Justiniano desembarcaron en las costas peninsulares, hallaron el terreno abonado para una eficaz penetración cultural bizantino-grecocristiana. Los godos, la clase dominadora, habían recibido ya, como dijimos antes, un primer barniz helenizante, hacía pocas generaciones. Además, el litoral levantino había sido teatro de una antiquísima colonización griega, iniciada en tiempos de la *Magna Graecia* (siglo VI a. de J. C.) y luego atenuada o desviada, pero no interrumpida, durante toda la dominación romana [4].

[1] Diehl, *Justinien*, pp. 173 ss.; Diehl, *Afrique*, pp. 34-49.

[2] Diehl, *Justinien*, pp. 204 ss.; E. S. Bouchier, *Spain under the Roman Empire*, Oxford, 1914, pp. 53-59; F. Görres, *Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanischwestgotischen Reiches (554-624)*, *Byz. Z*, XVI (1907), p. 515; Schlunk, *Relaciones*.

[3] Para lo artístico, véase M. Gómez-Moreno, *Una excursión a través del arco de herradura*, apud *Cultura Española*, III [1906], p. 785, e *Iglesias Mozárabes*, Madrid 1919, p. xv; *España Visigoda*, pp. 438-9, 457. — En lo religioso hallamos una intensa reacción cristiana contra el resurgimiento pagano (cf. K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für die altchristliche Umwelt*, Freiburg i. Br. 1943, p. 688), que, una vez afianzada, en parte por sincretismo, logra un apoyo, tácito pero eficaz, del sentir nacional en favor de la verdadera fe cristiana; fenómeno peculiarmente atestiguado en Europa oriental (cf. Gardthausen, *Nationalschrift*, p. 228). — Véase más adelante.

[4] Cf. los estudios de A. García y Bellido: *Factores que contribuyeron a la helenización de España prerromana*, *BAH*, 104 [1934], p. 639; *Contactos y relaciones entre la Magna Grecia y la Península Ibérica según arqueología y textos clásicos*, *BAH*, 106 [1935], p. 327; *Los hallazgos griegos de España*, Madrid 1936, y otros estudios suyos publicados desde 1939, particularmente en *AEArq*.

De esta suerte, los bizantinos venían a ser como continuadores de esta tradición, y, al mismo tiempo, hallaron constante y activa ayuda por parte de los indígenas íberorromanos, que veían en ellos a los defensores de la auténtica fe cristiana contra los heréticos dominadores visigóticos arrianos [1]. Sólo cuando éstos se hubieron convertido al catolicismo, después de Recaredo I, al fundirse todas las fuerzas nacionales españolas, lograron éstas desalojar a los *patricii* imperiales del territorio peninsular [2]. Pero la íntima convivencia bizantino-hispánica durante la ocupación imperial que duró más de medio siglo (554-625); la cooperación religiosa contra los arrianos; la superioridad cultural de las urbes orientales, sobre todo de Constantinopla [3], y finalmente la cotidiana y eficaz concurrencia mercantil de las naves bizantinas (recordemos que ellas mantuvieron casi exclusivamente el comercio intermediterráneo durante los primeros siglos de la Edad Media) [4], dejaron huellas imborrables en el ámbito cultural de la Península Ibérica que habrían de perdurar hasta mucho después de 625, fecha en que cesó el señorío del Imperio oriental, y aun continuar con plena vitalidad después de la invasión musulmana de 711. Esta influencia tuvo dos manifestaciones fundamentales — la lengua y la religión —, aparte otras, como, en el derecho, la aplicación de algunas partes de la legislación de Justiniano [5], la aceptación del título monárquico-bizantino

[1] Dahn, *Könige*, VI, p. 73. A los bizantinos se les llamaba *Romani* o *Graeci*: Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, vol. II, 1ª parte, Madrid 1932, pp. 29, 41.

[2] Fernández Guerra, Hinojosa, I, pp. 283, 289, 416-7; *España Visigoda*, p. 110. Influyó también la defensa a que se vieron forzados los bizantinos contra enemigos mucho más cercanos, cf. p. 335.

[3] Diehl, *Grandeza*, p. 80. — Diehl, *Justinien*, pp. 429, 567, describe, además, otras grandes ciudades; Antioquía era la más importante de los dominios bizantinos en Asia.

[4] Heyd, *Commerce*, I, p. 24. — La intensificación del comercio en el Mediterráneo oriental hacia fines de la Edad Antigua, y el incremento de la navegación están perfectamente documentados por F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 2 vols., Leiden 1938, I, p. 799, contra la divulgada opinión de una general decadencia.

[5] Tras una primera aceptación de preceptos jurídicos helénicos durante las

flavius por Recaredo [1], o la acuñación monetaria visigoda que al principio imitó la bizantina [2].

Aunque el latín continuaba siendo el idioma oficial de la corte de Constantinopla, cediendo paulatinamente el paso al griego, el comerciante del Mediterráneo oriental y el funcionario imperial usarían éste como κοινῆ o 'lingua franca' intermediterránea [3], y las colonias por ellos establecidas [4] en tierra hispánica hablarían, por consiguiente, el griego; hecho que se manifiesta en varias inscripciones [5] y en algunas palabras advenedizas

migraciones que tuvieron lugar alrededor del año 400 [cf. p. 288, nota 1], tuvo lugar una segunda, dos siglos más tarde, o sea allá por el año 600. Podemos distinguir, pues, dos etapas: una helénica y otra justinianea. Zeumer, *Legislación visigoda*, pp. 19, 155, 170, 238, 275; Torres, *Estado visigótico*, pp. 323 ss.; buena reseña bibliográfica en E. Mayer, *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V a XIV*, 2 vols., Madrid 1925, I, páginas 15 ss.; resumen en *España Visigoda*, p. 260.

[1] Fernández Guerra, Hinojosa, p. 417. — La conversión al catolicismo de este monarca pone de relieve la enorme influencia que ejercieron en su ánimo las normas eclesiásticas de Bizancio, que también se revela en el ceremonial de coronación establecido ahí hacía más de un siglo [cf. W. Ensslin, *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, *Byz. Z*, 42 [1942], p. 101]. — El título *flavius* reaparece en el siglo X aplicado a Ramiro III, al que llegó tal vez por alguna embajada bizantina (López Ortiz, *Ideas imperiales*, p. 59). Véase más adelante, p. 299, nota 3.

[2] F. Mateu y Llopis, *El arte monetario visigodo (Las monedas como monumentos: un ensayo de interpretación)*, *AEArq*, nº 51 [1943], p. 172; nº 58 [1945], 34.

[3] Cf. p. 291, nota 4. — Más adelante el griego iría cediendo paso al árabe, que, siglos después de las grandes conquistas islámicas, se impondría en su lugar por todo el Mediterráneo (cf. E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*, Le Caire 1938, pp. 104-5).

[4] Un ejemplo evidente es el de Mérida, muy bien documentado en *Esp. Sagr.*, XIII, pp. 170 ss., 228, 343 ss.

[5] La mayoría fueron publicadas por F. Fita en el *BAH*. Algunas de ellas son de Extremadura (cf. J. R. Mélida, *Catálogo Monumental de España, Provincia de Badajoz*, 3 vols., Madrid 1926, vol. II, p. 20, nº 2.027; id., *Provincia de Cáceres*, 3 vols., Madrid 1924, vol. I, pp. 220-1, nº 515, y otra publicada en *Esp. Sagr.*, XIII, p. 228). Probablemente la lápida más interesante es la trilingüe hebreo-latino-greca de Tortosa; cf. P. F. Fita, *Lápida trilingüe de Tortosa*, *Museo Español de Antigüedades*, VI, p. 559. Todas estas inscripciones han sido reeditadas con mucho acierto por P. A. Ferrua en el apéndice 1° *(Inscripciones griegas y*

que ingresaron en el vocabulario peninsular [1]. Tales núcleos grecófonos — de los cuales los más intensos se hallaban seguramente a orillas del Mediterráneo [2] —, se mantuvieron, pese a la retirada militar de los bizantinos y a la subsiguiente invasión musulmana, hasta el siglo X u XI [3], y sólo sucumbirían lentamente, como el antiguo romance mozárabe [4].

Pero los navegantes bizantinos, al remontar con sus embar-

judías) de la obra de J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 2 vols., Barcelona 1942, vol. II, pp. 141-145.

[1] R. Menéndez Pidal, *Orígenes del Español*, Anejo *RFE*, I, Madrid 1929, pp. 533. Los dos términos mencionados — el uno *(goldre)* de la vida militar y de la caza, y el otro *(abdega, bodega)* de la vida económica —, cuadran perfectamente en el ambiente de convivencia hispano-bizantina que tratamos de esbozar.

[2] De las dieciséis inscripciones conservadas, ocho son del Mediterráneo.— Es curioso apuntar que algunas conservan rasgos dialectales típicamente hispánicos, v. gr., Εδτεφάνου, con *e* protética ante *st* en principio de palabra (hállase en una lápida de Cartagena: cf. J. Vives, *Inscripciones*, op. cit., vol. II, p. 142, nº 422).

[3] Ya aludió a ello Baist, *Gröbers Grundriss der romanischen Philologie*, Strassburg, 1904-1906, vol. I, p. 882. Una prueba contundente nos la ofrece el final del *Glossarium latino-arabicum* (ed. C. F. Seybold, Berlín 1900), en el que, transcritos con letras latinas (práctica ya usada en las inscripciones, según J. Vives, *Inscripciones*, op. cit., II, p. 143, nº 425), aparecen muchos términos que resultan ser griego vulgar. El amanuense, seguramente, no conocería ya este idioma (cf. W. Schmid, *Vulgärgriechisch-romanisches aus einer spanischen Handschrift*, *Byz. Z*, VII [1898], 406). Un caso parecido al de la grecidad hispánica, aunque sin la violenta interrupción musulmana, hallamos en la isla de Cerdeña, pues siendo en ella el griego la lengua oficial en el siglo VII, todavía en el XIII encontramos siglas con inscripciones griegas. Aquí el legado griego está mucho más documentado (cf. W. L. Wagner, *Die Beziehungen des Griechentums zu Sardinien und die griechischen Bestandteile des Sardinischen*, *BNJ*, I, [1920], p. 158). Ultimamente, gracias a la publicación por M. Asín Palacios del *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Granada 1943, hallamos pruebas, en el área arabizante de España, de la persistente influencia de la grecofonía (véase para más detalles mi reseña de esta obra en Al-Andalus, X [1945], p. 251).

[4] Éste sucumbió, por el fanatismo de Almorávides y Almohades en el siglo XII, y quedó definitivamente cubierto lingüísticamente por el castellano de la Reconquista. Cf. R. Menéndez Pidal, *Orígenes del Español*, Madrid 1929, páginas 434, 540 ss.; A. Steiger, *Zur Sprache der Mozaraber*, apud *Hom. a J. Jud* (Romanica-Helvetica, 20), Zürich 1942, p. 627; C. E. Dubler, *Ueber das Wirtschaftsleben auf der Iberischen Halbinsel vom XI zum XIII. Jahrhundert* (Románica-Helvética, 22), Zürich 1943, p. 106.

caciones los ríos españoles [1], traían, además de mercancías, un apoyo a la verdadera fe cristiana [2], fermento, también, del naciente nacionalismo [3], y centro, ya entonces, del saber y de las más variadas manifestaciones culturales, tanto artísticas como pedagógicas o literarias [4]. La magna personalidad de San Isidoro

[1] *España Visigoda*, p. 391.

[2] De estas familias de comerciantes bizantinos salieron varios prelados; así, en la sede de Mérida, Paulo y su sucesor Fidel (cf. *Esp. Sagr.*, XIII, pp. 170 ss., 345 ss.). Entra de lleno en esta obra de asistencia humanitaria cristiana la creación de hospitales que, en Occidente, dependía ampliamente de Bizancio (cf. G. Schreiber, *Byzantinisches und abendländisches Hospital*, *Byz. Z.*, 42 (1942), p. 116). El centro de la penetración eclesiástica bizantina en España fue, sin duda, Cartagena (*Esp. Sag.*, XII, p. 315; A. Tovar, *Cuestión bizantina entre nuestros investigadores en Historia Eclesiastica*, apud *Correo erudito*, I [1940], p. 33 ss.). Las relaciones se efectuarían generalmente por mediación del África bizantina (*España Visigoda*, pp. 275 ss.). — En el orden monástico, cf. W. S. Porter, *Early Spanish Monasticism*, *The Monastic Office*, *Laudate*, XI [1923], p. 199, XII [1934], p. 31. — J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vols., Madrid 1930, I, p. 484, demuestra que las reglas monásticas hispanas son muy parecidas a las orientales, y menciona las numerosas colonias de sirios y helenos en los siglos V a VII. En este momento de la influencia oriental en España, los antiguos elementos disgregados, griegos y sirio-semitas, se funden en lo bizantino, aunque sólo por poco tiempo. — En este conjunto merece especial mención la relación entre religión y escritura, ya que los monjes escoceses e irlandeses, a principios de la Edad Media y sin la intervención de Roma — recordemos que el Papa Gregorio I el Grande no sabía griego —, conservaron la tradición de esta escritura reimportada por los comerciantes bizantinos (V. Gardthausen, *Die griechische Schrift des Mittelalters im Westen Europas*, *BNJ*, VIII [1931], p. 114). ¿Será necesario para explicar este fenómeno recurrir a los celtas, que ya conocieron esta escritura (G. Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité Celtique*, 2ª ed., Paris 1915, pp. 95 ss.) y que pudieron preparar el terreno para la aceptación posterior? Conjeturas similares cabría hacer, también, para España sobre su primera helenización; cf. p. 290, nota 4. — Basten estas ligeras insinuaciones sobre las complejas y, en general, amistosas relaciones greco-celtas. Las Islas británicas y la Península ibérica coinciden, además, en el empleo muy remoto del Crismón (cf. J. R. Mélida, *Cat. Monumental, Prov. de Badajoz*, II, p. 31, nº 2.054 de Mérida).

[3] Cf. p. 287, nota 3; Gardthausen, *Nationalschrift*, p. 228.

[4] Schlunk, *Relaciones;* J. Puig y Cadafalch, *L'architecture religieuse dans le domaine byzantin en Espagne*, *Byzantion*, I, [1924], p. 519; J. Cabré Aguiló, *Monumento cristiano-bizantino de Gabia de Granada*, Madrid 1923; buen resumen bibliográfico en Marqués de Lozoya, *Historia del Arte Hispánico*, vol. I,

Hispalense, con sus amplios horizontes enciclopédicos, sólo puede ser debidamente enjuiciada si se la juzga una heredera hispano-cristiana del antiguo legado cultural transmitido por Bizancio.

En las letras peninsulares de esta época ocupa la historiografía un lugar preponderante, que también tenía en la literatura bizantina, tanto en interés como en mérito [1]. Es evidente que los historiadores hispánicos hallaron sus modelos en Constantinopla y en el cercano Oriente. Hidacio, al proseguir el relato de San Jerónimo, habla, después de sus viajes, de las cosas de Oriente como testigo presencial, y a él le debemos, además, la introducción de la «era española» [2]. Juan de Bíclaro pasó diecisiete años de estudio en Constantinopla [3]. San Leandro, que también se formó científicamente en esta ciudad, era hijo de madre griega, como sus hermanos San Isidoro, Fulgencio y Florentina [4]. De todo esto resulta que las prácticas historiográficas — me refiero, v. gr., al sistema cronográfico [5] —, y las fuentes bizantinas pudieron llegar a la Península Ibérica, bien por el conducto de estas relaciones intelectuales, bien por el de las puramente comerciales antes mencionadas, y que los textos griegos pudieron ser correctamente interpretados. Como en tantos otros aspectos, Bi-

Barcelona 1931, pp. 179, 201. — Para lo pedagógico véase E. Pérez Pujol, *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, 4 vols., Valencia 1896, II, pp. 489 ss. — Sobre todos estos aspectos, consúltese *España Visigoda*, p. 353, *Las letras y las artes*.

1 Krumbacher, p. 219; E. Gerland, *Die Grundlagen der byzantinischen Geschichtschreibung, Byzantion*, VIII [1933], p. 93.

2 Sánchez Alonso, *Historiografía*, I, p. 73. — Antes ya, Orosio se había dirigido a Constantinopla. La importancia cultural de esta capital la pone de relieve R. Menéndez Pidal en su introducción a *España Visigoda*, p. XXIV, admiración ya de los monarcas visigodos de Tolosa; cf. A. Loyen, *Les débuts du royaume wisigoth de Toulouse, Revue des études latins*, XII [1934], p. 406; cf. también p. 288, nota 3. Véase también Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, vol. I, 2ª parte, Madrid 1929, pp. 255 ss.

3 Sánchez Alonso, *Historiografía*, I, pp. 74 ss.; muy buen resumen por J. Morera, *Juan Biclarense*, apud *Hom. a A. Rubió y Lluch*, 3 vols., Barcelona 1936, II, p. 59.

4 *España Visigoda*, pp. 395-6.

5 Ya detallé lo que es este sistema en AL-ANDALUS, IX (1944), pp. 146-7.

zancio sirve tambien en este de norma para la primitiva cristiandad occidental.

Con estos antecedentes nos atrevemos a sostener que las crónicas hispánicas del siglo VIII, por su peculiar contenido, solo nos son accesibles historiográficamente si las consideramos como la última consecuencia de una vital compenetracion hispano bizantina, en la que tambien entraron, desde luego, multitud de elementos extraños.

Iniciemos el estudio de la *Crónica arábigo bizantina de 741*.

Las dificultades empiezan al estudiar su transmision manuscrita. Las dos copias conservadas son relativamente modernas (siglo XVI). Una de ellas fue hecha por el P. Mariana sobre un códice soriano, hoy desaparecido [1]. Desconocemos, por tanto, su fidelidad ortográfica y lexicográfica, aun sin querer entrar aquí en la discusión de las posibles interpolaciones tardías del mismo Padre Mariana [2].

El Padre Flórez, en la edicion de la *España Sagrada*, la llama *Postbiclarense*, por considerarla una continuacion del Cronicón de Juan de Biclaro. Th. Mommsen, en las *Monumenta Germaniae Historica* la denomina *Continuatio bizantina arabica*, aunque con el indiscutible acierto de ponerla en paragón con la *Crónica mozárabe de 754*, apodada por el *Continuatio Hispana*, y cree que ambas crónicas fueron concebidas como continuaciones de la obra de San Isidoro [3].

Sobre el desconocido autor, conjeturan algunos que fue oriundo del África septentrional, tal vez de Alejandría [4], mien

[1] Una copia fué de Juan Bautista Perez (Sanchez Alonso, *Historiografía*, II, p. 236); la otra, de don Juan de Mariana (cf. *Esp. Sagr.*, VI, p. 429, *MGH*, XI, p. 329).

[2] Schwenkow, p. 8. — Hay unas notas marginales referentes a los últimos reyes godos, escritas de mano de Mariana, y que habrán sido añadidas — La copia de Mariana procedería, seguramente, de las busquedas que realizo despues de 1580 para redactar su gran *Historiae de rebus Hispaniae Libri XXX* (cf. M. Ballesteros, *El Padre Juan de Mariana: La vida de un sabio*, Barcelona 1944, pp. 84 ss.).

[3] *Esp. Sagr.*, VI, pp. 428 ss.; *MGH*, XI, pp. 323 ss.

[4] Schwenkow, p. 13.

tras otros han querido hacerlo sirio [1]. Ahora bien: no se logrará una adecuada interpretación de este opúsculo de 741, mientras se le considere sólo en conjunto, o bien dividiéndolo de modo caprichoso y simplista, sin analizar uno por uno todos sus pasajes, y mientras se le juzgue totalmente desligado del ambiente histórico cultural en que nació: un medio hispano-visigodo, que — aparte influencias greco-bizantinas más remotas — no se ha desligado todavía de Constantinopla como centro cultural, y en el que es reciente la invasión musulmana de 711. Una simple lectura de la *Crónica bizantino árabe de 741* nos hace ver la multiplicidad de sus elementos integrantes [2]. Es evidente que su estudio tiene que partir de la obra tal como nos ha sido legada por los manuscritos; pero sólo un examen detallado, pasaje por pasaje, en constante cotejo con la *Crónica mozárabe de 754*, nos llevará a conocer sus antecedentes.

Reunimos a continuación en forma de tablas los números de los capítulos de las dos crónicas del siglo VIII, según se corresponden en las ediciones de las *Monumenta* y de la *España Sagrada* [3]; las indicaciones cronográficas contenidas en ambas obras; un resumen de su contenido; la mención del año histórico correspondiente, y, por último, notas sobre concordancias, fuentes y comentarios.

[1] Epimetrum de Th. Nöldeke en *MGH*, XI, pp. 368-9.

[2] Totalmente equívoco y deficiente es lo dicho por R. Ballester, *Fuentes narrativas de la Historia de España*, Palma de Mallorca, 1908, pp. 25-26. Lo más acertado en forma sucinta está resumido por Sánchez Alonso, *Historiografía*, I, pp. 104-5, aunque falte enjuiciar algún aspecto.

[3] *MGH*, Auctorum Antiquissimorum, tom. XI, Chronica Minora, II, pp. 334-360; *Esp. Sagr.*, VI, pp. 430-441; Incerti auctoris additio ab Joannem Biclarensem, *Esp. Sagr.*, VIII, pp. 282-307; Isidori Pacensis Episcopi Chronicon. — Nos guiaremos por la indicación de los capítulos según las *MGH*.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENI
MGH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
1	1					*Recaredus* moritur anno r ni XV.
2	2			Era 639		Le sucede su hijo *Liuva*, q reina dos años.
3				Era 641		*Viterico* destrona a *Liu* reina siete años y es as nado.
4	4			Era 642		*Focas*, 56° monarca roma sube al poder; reina oc años.
						Los persas atacan a los ron nos y los expulsan de ria, Arabia y Egipto.
5	5			Era 648		*Gundemaro* reina dos a después de Viterico.
6	6	6	1	Era 649	Era 649 AM. 5838 (o 5837)	*Heraclio* se rebela en Afr contra *Focas*. Este ha llevado cautiva a *Flav* esposa de Heraclio, de bia a Constantinopla. H raclio llega a un conve con el magister milit *Nichita*, según el cual otorgaría el poder a aq que llegara antes a la pital del Imperio; He clio acude por mar mil grandes navíos, y chita ataca por tierra. L ga primero *Heraclio*, muerto *Focas*, se le p clama 57° monarca; re treinta años.
	7					

[1] S. Isidori, *Hist. Goth.*, *MGH*, XI, p. 290... «Cap. 57: Aera 639 (o 640), anno i perii Maurici XVII post Recaredum regem regnat Livva filius eius annis duobus... Cap. Aera 641 (o 642), anno imperii Maurici XV extincto (p. 291) Livvane Wittericus r num, quod...» — San Isidoro indica con bastante regularidad los años de la Era hispán las anualidades del Emperador bizantino y, finalmente, del Monarca visigodo.

[2] El *Chronicon Mundi*, de Juan, Obispo de Nikiu, fué redactado en griego a fi del siglo VII en el Egipto inferior. Pasó inadvertido para los historiadores bizantinos posteriormente fué traducido al árabe y en 1601 al etiópico, única versión que hasta ah ha llegado a nosotros (cf. Krumbacher, pp. 403-4). Como es obra anterior a nuestro opúsc y que trata con detalle de los acontecimientos de África en el siglo VII, la podemos co

...OS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
586-601	de S. Isidori, *Historia Gothorum*, cap. 56, *MGH*, XI, p. 290.
601-603	de S. Isidori, » » cap. 57, *MGH*, XI, [1].
603-610	Extracto de S. Isidori, *Historia Gothorum*, cap. 58, *MGH*, XI, pp. 290/291. — Cf. *España Visigoda*, pp. 112/13.
602-610	Resumen de { Nicephorus, p. 3, que inicia su relato aquí; buena correspondencia. Theophanes, I, pp. 291-297, mucho más extenso.
	En su reino, los persas sólo hostilizan las fronteras. Confusión con la época de Heraclio (cf. más adelante). Conquista de Damasco y Jerusalén en 614 y de Egipto en 618 o 619 (Theophanes, II, p. 185).
610-612	de S. Isidori, *Historia Gothorum*, cap. 59, *MGH*, XI, p. 291.
	Nicephorus, p. 3/4. — Juan de Nikiu, XIII, pp. 327, 344 [2].
	Theophanes, I, pp. 297-299; II, p. 182-184; conoce el convenio de Heraclio y Nikétas (Νικήτας) y habla del encarcelamiento de la madre y de la esposa del primero.
	El nombre *Flavia* está posiblemente en lugar de *Epifania* (llamábanse así la hija y la madre de Heraclio); su esposa llamábase Eudokia (cf. Theophanes, I, p. 298; Indice, II, p. 605 [3].
	Heraclio reinó treinta y un años (Theophanes), o treinta, si no se cuenta el primero, que coincidió con el último de Focas. Así se explica que al principio diga 56° monarca en *MGH* y sólo a final 57°.

...ar con bastante seguridad como fuente directa de la *Crónica de 741*. H. Zotenberg editó ...exto etiópico con traducción francesa (véanse las siglas empleadas).

[3] Véase p. 291, nota 2. Eudokia era, según parece, un nombre poco corriente ...a nuestro cronista; pero cabría suponer que se le hubiera dado este nombre como título ...perial. — Es curioso observar que *Flavius* 'el amarillo' tiene un paralelo en el árabe ...الاصفر *banū al-aṣfar* o الصفر *al-ṣafar* 'el amarillo', para denominar a los romanos. ...s posibles relaciones que pueden haber existido a través de una forma intermedia hebraica ...estudia G. J. Ascoli, *ZDMG*, XV (1861), p. 143. Recordemos también que el تاريخ الصفر ...los árabes se refiere a la Era hispánica; véase más adelante, p. 324, nota 2.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sag.	Crónica 741	Crónica 754	
7	8	2	1			Marcha de *Nikétas* por el desierto hasta llegar a Mesopotamia.
8	9	—	—	Era 650		*Sisebuto* reina ocho años.
9	10	3	1			Los Persas excitan a las provincias vecinas a la sedición. Un hijo de *Cosroes* huye al campo bizantino prometiendo entregar el reino de su padre.
10	11 comienzo	4 sigue relato distinto	1			*Heraclio* ha reunido su ejército; se entera *Cosroes* y sale con su gente.
11	11 fin	5 relato muy distinto	2			Los persas son vencidos; *Heraclio* llega a *Susa*, somete el Imperio persa al romano y regresa a Constantinopla.
12	12 comienzo	6	2			En el 7° año de *Heraclio* los árabes incitan a la rebelión.
incompleto		completo				Sueño de *Heraclio* y su interpretación.
		7	2			El sueño es puesto en relación con la guerra persa.
		8	3 comienzo		Era 653 Heracl. 4	Sclavi Graeciam occupant.
13	12 fin	9	3 sigue		Era 653 Heracl. 7	Los árabes reúnen mucha gente, y al mando de su muy noble y prudente jefe *Mahmet*, invaden Siria, Arabia y Mesopotamia.

[1] S. Isidori, *Hist. Goth.*, *MGH*, XI, p. 291, «cap. 60: Aera 650 (o 651) anno imperii Heraclii II Sisebutus post Gundermarum regali fastigio evocatur, regnans annis VIII mensibus VI...», lo que explica la diferencia entre los años históricos y los de nuestra crónica.

[2] Era muy corriente relacionar los acontecimientos históricos con los astrales (véase más adelante p. 322). Así, en el año en que se inició el imperio musulmán hubo una eclipse solar (Brooks, *James of Edessa*, p. 323), y más adelante, en el 1019 (era seleúcida), se observaron estrellas errantes en el cielo, fenómeno interpretado de manera similar (idem, p. 324). Cf. p. 304, nota 2. — Heraclio creía en la astrología judiciaria (cf. Fernández Guerra, Hinojosa, I, p. 425). No solamente para Heraclio, sino para toda la corte bizantina,

...S HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
	Nicephorus, p. 6; Theophanes, cf. *supra;* Indice II, p. 677: Νικήτας. Puede ser una exageración del éxito, como en el cap. 4 con los Persas, pero quizá se trate de una confusión con las futuras campañas de Heraclio en 627. Algo parecido sucedió en Nicephorus, p. 23.
612-621	de S. Isid., *Hist. Goth.*, cap. 60, *MGH*, XI, p. 291 [1]; *España Visigoda*, pp. 113/4.
	Lejana semejanza con Theophanes, I, pp. 299/300; II, 184: A. M. 6103; Heraclio 2: Los Persas en Capadocia, a no ser que se refiera a los adelantos de los Ávaros, Theophanes, II, p. 185; Nicephorus, p. 17. — Lo del hijo de Cosroes puede ser una confusión anacrónica, ya que Cosroes II, años atrás, en 580, se había pasado a los romanos, cf. Theophanes, I, 265; II, 163.
...oria cerca de ...nive en 627.	Nicephorus, p. 19; corresponde bien. — Probablemente en el 17° año de Heraclio reunió las fuerzas, etc. Theophanes, I, pp. 317-327. Muy poca similitud. *Susa* puede ser una confusión con el palacio real persa Ρούσα (Theophanes, I, p. 320) o referirse a Ctesifón (id. I, p. 322), una de las capitales persas.
	Theophanes, I, p. 300:
	En el 3er año de Heraclio los sarracenos invaden Siria. Augurios relacionados con el Islam [según Crónicas Sirias] [2]. [Caso similar, Theophanes, I, 346; II, 21/, al ser vencido Constante, en 665, por los musulmanes]. de S. Isidorus, *Chronica Isidori, MGH*, XI, p. 479, cap. 414 *a* [3].
	Lejana relación con Theophanes, I, p. 312; II, p. 193; A. M. 6116, Chr. 616, Heracl. 15, *Muamet princeps Arabum.* Invasiones anacrónicas. — Juicio sobre Mahoma, Theophanes, I, p. 333, cf. comentario más adelante, p. 331.

rología gozaba de gran crédito, según se deduce del *Liber de Ceremoniis, Patr. Gr. 112,* 376-8. — Otro emperador muy sensible a los presagios era Manuel Comneno. Su cro- Nikétas Akominatos, nos lo describe con todo detalle (Lib. V, cap. 2). — F. Boll, *äge zu Ueberlieferung der griechischen Astrologie u. Astronomie. Sitzungsber. der gl. bayer. Akad. der Wiss.*, 1899, I, p. 77; A. Krause, *Die Astrologie, Entstehung, au und Kritik*, Leipzig 1927. — Véase p. 323, nota 6.

MGH, XI, p. 479: A. M. 5813 Eraclius V. — Eraclius XVI... cuius initio Sclavi ciam Romanis tulerunt... ¿Se referirá a la invasión de los Ávaros en el año 9° de He- (Theophanes, I, pp. 301/2)?

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sag.	Crónica 741	Crónica 754	
14	13	(18)	(8)	Era 658	Era 459 Heracl. 10 Arab. y Mah. 4 Expulsión de los bizantinos de España.	*Swintila* es rey.
falta						
15	14	(10)	(3) centro		Era 656 Herac. 7	*Heraclio* reúne sus legion en Damasco.
16	15	11	3 fin			*Theodorus*, hermano de *H raclio*, es vencido en *G bitha (Yarmūq)* y mue Los árabes ocupan D masco.
		12	4			Repetición y ampliación d desastre de *Gabitha*.
p. 338, not. (1)	16	(19)	(9)	Era 669	Era 669 Heracl. 20 Arab. 14 ᶜUmar 1	*Sisnando* reina cinco añ
p. 338, not. (1)	17	(21)	(10)	Era 675	Era 674 Heracl. 25 Arab. 19 ᶜUmar 5 a 6	*Chintila* reina cuatro añ
17	18					*Mahmet* murió a los d años de reino y le hon ron mucho por ser ap tol y profeta de Dios, gún afirman los escrit
		12 repite y amplía	4			
	20					Le sucede *Habubecar*, de tribu, que hace varias pediciones a Persia.
p. 338, not. (2)	19	(21)	10 comienzo	Era 675	Era 674, etc.	*Chintila*.
p. 338, not. (3)	21	23	11	Era 679	Era 678 Heracl. 29 Arab. 23 ᶜUmar 10	*Tulga* reina tres años; se la Crónica mozárabe 754, sólo dos.
18	22 com.	23 anot.	—			*Heraclio* muere de hi pesía.
19	22 fin	13	comienzo		Era 669 Heracl. 20 Arab. 14 Abub. + 3, ᶜUmar 1º	*Habubecar* muere al te año y le sucede *Ha* que reina diez años.

OS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIOS
621-631	S. Isid., *Hist. Goth.*, cap. 62, *MGH*, XI, p. 292.
	de S. Isidorus, *Chronica Isidori*, *MGH*, XI, p. 480, cap. 416 [b].
	Posiblemente Theophanes, I, p. 312; II, p. 193: A. M. 6116, J. Cr. 616, Heraclio 15, Mahoma 1; o eventualmente Theophanes, I, p. 335; II, p. 210. Alusión a la batalla de Gabitha en Nöldeke, *Syrische Quellen*, p. 79.
636 635	Theophanes, I, p. 337; II, 211, da también primero la batalla de Gabitha (Heraclio: 24) y luego la ocupación de Damasco (A. M. 6126... Heraclio: 25). También Theophanes, I, p. 332; p. 337, lo narra dos veces.
631-636	Sisenando: *España Visigoda*, pp. 117/8.
636-639	Khintila: *España Visigoda*, p. 118.
	Theophanes, I, p. 333; II, p. 208 (cf. lo dicho anteriormente referente a cap. 13). Compararemos las opiniones de nuestra crónica, la Crónica mozárabe de 754 y Theophanes en p. 301.
	Alude, posiblemente, a la expedición de Ḥira: cf. Ἡρα = *Ran* en Theophanes, I, p. 336; II, p. 210: A. M. 6124, J. Cr. 624, Heraclio: 23, *Abubakr*: 4.
639-642	Cf. arriba *Esp. Sagr.*, cap. 17. } En *España Visigoda*, p. 118, se tratan juntos.
641	Theophanes, I, p. 341; II, p. 214.
	Theophanes, I, p. 336; II, p. 211: Heracl. 24: ... quo anno moritur, qui principatus est annis duobus atque dimidio et sumit principatum *Hamarus*.
	Hay un grave anacronismo, ya que la conquista musulmana de Siria se efectuó por ᶜUmar y no antes, según se deduciría del cap. 16.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
M GH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sag.	Crónica 741	Crónica 754	
20	23	24	12 com.	Era 678	Era 679 A. M. 5843	*Constantino,* hijo de Heraclio, 58° monarca, reinó ... años.
p. 339, not. (1)	24	26	13 com.	Era 687	Era 680 Constantino 1 Arab. 25 ʿUṯmān 2	*Hamer* rige a los árabes en Oriente, y *Chindus*[1] reinó seis años en Occidente.
21	25	14/15	5 fin a 6 com.			*Hamer* dirige sus huestes a Oriente y Occidente. Conquista Alejandría y Babilonia. Es asesinado a los diez años de reinado.
		15/23	6-11			Principalmente asuntos hispánicos.
22	27	34	14		Era 684 A. M. 5870 (*MGH* 5871)	*Constante,* hijo de Constantino, 59° monarca, reinó veintisiete años después de la muerte de su padre. Crónica 754: Menciona un eclipse solar que hizo aparecer las estrellas en pleno día.
		36	15 fin		Era 686 Arab. 30 ʿUṯmān 7	Cr. 754: Eclipse solar, que asustó a España. Los vascos hicieron una incursión con mucho daño.
23	28 com.	25	12 fin		Era 680 Constantino 1 Arab. 25	*Etheman* reina doce años; conquistas en Occidente, el desierto y Etiopía. Varias ciudades persas hechas tributarias. Es asesinado en un tumulto.
		26-36	13-15			Principalmente asuntos hispánicos.
24	28 fin	37-38	16 com.		Era 690 Arab. 35	Le sucede *Moabia;* reina veinticinco años, cinco en guerra civil y los veinte restantes sobre el Islam.

[1] ¿Se reflejará este nombre en el *Cindus* por Recesvinto del *Poema de Fernán González,* v. 26-28? Lo creo más probable que una derivación de la forma árabe *Jandas.* Cf. J. Pérez de Urbel, *Historia y Leyenda en el poema de Fernán González,* apud *Escorial,* n° 43 [1944], pp. 319 y 325-6.

[2] Cf. p. 300, nota 2. — Brooks, *Syriac Chronicle,* p. 579: «... Y en el año 912 (era seleúcida, cf. p. 323) hubo una oscuridad general y las estrellas aparecieron al

OS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
	Theophanes, I, p. 314; II, 214: Constantino reina cuatro meses.— Según la Crónica de 754, gobernó VI años (véase la fácil confusión de IV y VI; pondría años por meses).
42-649 (enero)	Khindasvinto (vivió hasta 653): *España Visigoda*, p. 118 [1].
640-642	Egipto y Alejandría: Parece ser un resumen de Juan de Nikiu, XIII, 348.
639-641	Mesopotamia: Resumen breve de Theophanes, I, pp. 339-343; II, 212-5; Nicephorus, p. 29, poca similitud.
641-668	Theophanes, I, p. 341; II, p. 214. — La Crónica mozárabe de 754 confunde aquí la muerte del padre y la del hijo.
	Brooks, *Syriac Chronicle*, pp. 571, 579; Brooks, *James of Edessa*, p. 323 [2].
mān: 644-656	Theophanes, I, p. 343; II, p. 215: Constans 5°, *Huthman* princeps. Constans 6°, *Saraceni hostiliter Africam adierunt...*, cf. *EI*, III, p. 1.088: *ʿOṯmān*, p. 1.089; conquistas, p. 1.091; asesinato. Theophanes, I, p. 346; II, 217: Constans 14°, dolo recatus est Huthman, Arabum dux, cum amiras decem fuisset annis.
awiya: 656-680	ʿAlī murió en 664. *(EI*, III, p. 665: *Muʿāwiya.)*

odía...» Brooks, *James of Edessa*, p. 322: «Año 915 (era seleúcida): Hubo un eclipse
: la noche del 5° día de la semana del 16 de julio; — p. 323: Año 296 (era de Cons-
no, cf. p. 323): Hubo un eclipse solar (cf. p. 300, nota 2; — p. 324...: Año 75
lidades de la Héjira): Hubo un eclipse solar total el primer día de la semana del 5 de
re.» — Fenómenos parecidos con su interpretación judiciaria, en particular con refe-
a a los musulmanes, también los detalla Theophanes, v. gr., II, pp. 222-3.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sag.	Crónica 741	Crónica 754	
	— 29 comienzo					Derrota marítima de *Constante*. Conquistas de *Abdalla* en África del Norte contra *Gregorio*.
25	29 fin y 31	40	17		Era 711 A. M. 5885 (*MGH* 5886)	*Constante* es asesinado en Siracusa después de veintisiete años de gobierno. Le sucede su hijo *Constantino*, 60° monarca, que reinó ... años.
p. 344, not. (1)	30	46	21 com.	Era 719	Era 712 (ó 721) Constant. 1 Arab. 57 Muʿāw. 23	*Moabia*, rey de los sarracenos
						Wamba fué rey de los Godos ocho años.
p. 344, not. (2)	32	29	23 com.		Era 718 Constant. 7 Arab. 62 Moroan y Abdalla luchan.	En el año diecisiete del reinado de *Moabia*, *Erwigio* es proclamado rey godo y reina siete años.
26	33 com.	39	16 fin			*Moabia* manda 100.000 hombres a su hijo *Yzid* que se dirige contra Constantinopla; la asedia una primavera y abandona el sitio por hambre y enfermedades. Conquista otras plazas y regresa a Damasco a los dos años.

[1] Para su interpretación, véase T. Escobar, *Crónica de Isidoro Pacense* (texto y traducción), *Revista mensual de Filosofía, Letras y Ciencias de Sevilla*, II [1870], p. 119, nota *b*: «*Cidamo*, Ciudad de Mauritania. *Lébida* (Cr. 741: *Hellemptiem*), *Leptis* o *Neapolis*. Se la llama *Leptis magna* para distinguirla de otra, *Leptis minor*, que estaba situada en la Bizacena, mientras aquélla ocupaba un lugar cerca del río Cynips (Oued Kahan), en la región de los Maseos, a los 18° long. E. Madrid, 33° lat. N. En el original latino se lee *Elempitem*, pero creemos que aquí hay un error de los copistas y que debiera ser *Leptim.*» Cf. Pauly-Wissowa, XIV, p. 2.074, *Leptis magna*; p. 2.077, *Leptis minor*. Véase J. D. Delaporte, *Mémoire sur les ruines de Leptis Magna (reg. de Tripolis)*, (*JA* (3ème ser.), I [1836], 305, y otros estudios en los siguientes números de la misma Revista.

[2] De los ataques musulmanes a Constantinopla ha tratado M. Canard, *Les expédi-*

AÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
	Theophanes, I, pp. 343, 345-6; II, pp. 215-217.
~ 670	Se mencionan bastantes nombres de lugar [1].
Asesinado en 668	Theophanes, I, p. 351; II, p. 221; Nicephorus, pp. 31-2 muy parecido.
Const. IV. Pogonatos 668-685	Theophanes, I, p. 352; II, p. 222; reinó diecisiete años; la Crónica mozárabe de 754 dice que fueron quince.
672-680	*España Visigoda*, p. 121.
680-687	*España Visigoda*, p. 128.
668-669	Theophanes, I, p: 351; II, p. 221, sólo habla de correrías musulmanas por el litoral. — Confirmación del asedio de la capital en Nöldeke, *Syrische Chroniken*, pp. 91, 96-7. — Por la forma del relato no puede tratarse de una fuente musulmana, sino de una cristiano-bizantina [2]. — Posible alusión en Nicephorus, p. 32.

ons des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende, *JA*, 208 [1926], p. 61 y 68 ss. Describe los acontecimientos del ataque árabe de 668-9 y apunta que no ay fuente griega que afirme el asedio. Por otra parte se ha confundido, en árabe, la leyenda e Abū Ayyūb con esta campaña del futuro califa Yazīd. Como veremos más adelante, . 326, la mención de este acontecimiento se explica por la peculiar actitud de nuestro cronista, al que le llama la atención la leyenda musulmana; pero la documenta con una crónica izantina. Tendremos que reconocer, por tanto, en nuestro texto, la traducción latina de na fuente griega que describía este acontecimiento, tan importante para Constantinopla.— obre la adaptación de este pasaje por posteriores historiadores hispánicos, v. gr., *Prim. Crón. Gen.*, cap. 510, pp. 282-3, véase mi estudio *Los asedios musulmanes de Constantinopla en la «Primera Crónica General» de Alfonso el Sabio*, Al-Andalus, IX [1944], p. 141.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENI
MGH	Esp. Sagr.	MGH	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
						A los veinte años de gobi no y cinco de guerra vil muere *Moabia.*
27	33 fin	41	18		Era 716 Constantino 5 Arab. 61	Le sucede su hijo *Yzit,* q reina tres años; es m afable con sus súbdit
	— 34	42				No hace apenas guer Le sucede su hijo *Moab* que se parece a su pad perdonó una tercera pa del tributo a sus súbdit Murió al medio año.
p. 345, not. (1)	35	53	25 com.	Era 725 Yzit 3	Era 726 Justiniano 1 Arabum. 70 Abamelic 5	Bajo tutela obtiene el pr cipado *Egica* y reina qu ce años.
28	36	51	24 com.		Era 726 A. M. 5895 (MGH 5896	*Justiniano,* 61° monarca, r na diez años después su destitución.
29	37	43/4	19 muy breve e imcompleto		Era 716 Constante 6 Arab. 62	Después de la muerte *Moabia junior,* los ejér tos eligieron dos príncip *Moroan,* que sucede al q casi es su nieto[3], y *Abdall*

[1] Nöldeke, *Omaijaden,* pp. 684-699, alega precisamente esta crónica para proba el califato de Muʿāwiya II, p. 685, nota (1) dice: «Este criterio de los cristianos tan favo rable para él, coincide perfectamente con otros datos, ya que Muʿāwiya II, sin llegar a se un كافر nunca fué un musulmán ejemplar, y además no fué favorecido por la tradición islá mica, pues era amigo de la vida alegre. Con la cesión parcial del tributo a los cristiano (entonces la mayoría demográfica en Siria) intentaría asegurar su trono, harto inestable Pero sólo reinó en la propia capital. El ejército capitaneado por Muslim b. ʿUqba, qu había conquistado Medina y estaba a punto de tomar la Meca — con lo que hubiera ani quilado al anticalifa ʿAbd Allāh b. Zubayr —, regresó, al saber la muerte de Yazīd I, sin reconocer a su hijo como califa. Con más habilidad, Ibn Zubayr hubiera logrado ser reco nocido en todas partes; pero al morir Muʿāwiya II encontró en Marwān b. Ḥakam un ad versario muy superior a él. Este fué nombrado califa en junio o agosto de 684», p. 688. «Después de morir, en mayo de 685 (p. 689), sólo la energía de su hijo ʿAbd al-Malik puede restablecer la unión del imperio. En resumen, hay poquísimos testimonios del cali fato de Muʿāwiya II».

[2] Típicos de las crónicas siríacas son los resúmenes intercalados que dan una visión cronológica global; así, v. gr., en Brooks, *Syriac Chronicle,* pp. 579-80, pasaje repetido

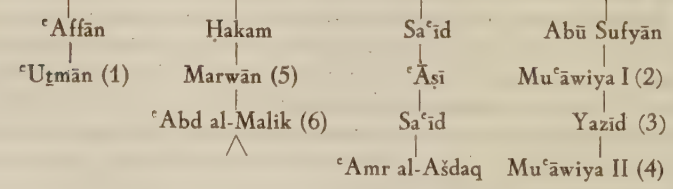
ÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
† 680	Theophanes, I, p. 356; II, p. 225; I, p. 360; II, 228: *Azid* reinó tres años.
680-683	Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 580, ... en el año 991 (era Seleúcida) murió Muᶜāwiya, rey de los sarracenos, y su hijo Yazīd reinó después de él tres años y seis meses (también lo relatan Miguel el Sirio y Gregorio Abū-l-Faraŷ).
683-684 (algunos meses)	Nöldeke, *Omaijaden*, pp. 684 ss. [1]. Pasaje de un sirio cristiano. Aún vivían muchos en tiempos de al-Walīd I, cf. *EI*, IV, p. 1.202.
687-702	*España Visigoda*, p. 133.
685-695	Theophanes, I, p. 361; II, p. p. 229; Brooks, *Syriac Chronicle*, pp. 579-80 [2].
684-685	Sobre Marwān b. al-Ḥakam, cf. Nöldeke, *Omaijaden*, pp. 685-688.

r Miguel el Sirio y Gregorio Abū-l-Faraŷ, aunque cambiando alguna indicación de mpo: «Sínodo de 992 (era seleúcida) en Constantinopla... Justiniano, nombrado mo-ca para veintisiete años, confirma las resoluciones del sínodo reunido por su padre nstantino... Los romanos se levantan contra él, le cortan la nariz y lo expulsan; hacen a Leoncio el patricio (p. 580), y a los tres años le destituyen y nombran monarca a *imaros*. A los tres años vuelve Justiniano del exilio con numeroso ejército, y ejecuta a romanos que asumían el mando, pero éstos se levantan contra él y lo matan. Su hijo erio *Philikippos* es rey durante año y medio. Por querer reunir un sínodo para estable-la herejía de los Maronitas, los romanos se sublevan, le sacan los ojos y nombran rey a astasio. Después de tres años (Miguel el Sirio dice dos años) lo destituyen y hacen mo-ca a Teodosio. Después de reinar dos años (Miguel dice un año) lo destituyen y nom-n a León.,.» Un párrafo de resumen parecido a éste lo hallamos en Theophanes, I, 361, II, p. 229, tomado, con seguridad, de un cronicón sirio, ya que discrepa totalmente sistema analístico de las cronografías bizantinas que revelan el empleo de los anales de apital. La crónica de 741 sigue en parte este método analítico, y en parte el siríaco no se verá más adelante, p. 327.

[3] Dice el texto: «... Moroan cujus ex filio nepos hactenus nostris temporibus illorum

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTEN
MGH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sag.	Crónica 741	Crónica 754	
						Antes de transcurrir años, el primero es clamado, con el cons miento de casi todos. *roan*, desde Damasco, con los suyos al enc tro de su rival, en M na, donde mucha gent éste se pasó a sus filas
		44 algo distinto				Envió legados a Const no y concertó paces nueve años: los cau y fugitivos de los sar nos pueden regresar casas; mil sueldos de de buena ley, una dc lla, una mula arábig una tela siria tenía mandar al augusto e rador diariamente dur los nueve años.
	38					Dividió los reinos y los citos entre sus hijc *Habdelmele* le leg Oriente, a *Habdelaz* Occidente (con Egip a *Mahmet* le confié

obtinet Principatum...» Este pasaje sólo puede interpretarse correctamente viendo el á genealógico de los omeyas, tal como lo presenta Nőldeke, *Omaijaden*, p. 686, not



(Los números entre paréntesis indican el orden de sucesión de los califas.)

AÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
	Resumen muy breve en Theophanes, I, p. 360/1, II, p, 228; *EI,* III, p. 364.
	Refiérese a cuando aún no era califa: Con el ejército de Yazīd, capitaneado por Muslim b. ʿUqba, entra en Medina, de donde había sido gobernador [1].
(683)	
	Sobre los tratados de paz hay varios cuyo texto es muy parecido al de la crónica: Brooks, *Syriac Chronicle,* p. 580 [2].
	Theophanes ofrece cuatro ejemplos:
	I, p. 347; II, p. 218: A. M. 6.150, Constante 27: Este y Muʿāwiya. } Envía legados y se acuerda: 1.000 dinares, un caballo y un esclavo por día.
	I, p. 355; II, p. 224: A. M. 6.169: Constantino 9: Con Muʿāw: Sin condiciones.
	I, p. 361; II, pp,228-9: A. M. 6176: *Abimelech* firma las mismas paces como *Maubia:* 365.000 monedas oro, 365 siervos, 365 nobles caballos (anuales).
	I, p. 363; II, p. 230: A. M. 6.178, J. Cr. 678, Justiniano 1, *Abimelech* 1 (reinó veintidós años). Para evitar incursiones en Siria se compromete, además, a partirse por igual los tributos de Chipre, Armenia e Iberia oriental. ʿAbd al-Malik quiere romper la paz ya en A. M. 6.183; pero las hostilidades sólo empiezan en A. M. 6.184 por *Muamet,* su hermano (Theophanes, I, p. 336; II, pp. 232-3).

Los bandos de los Sufyānīes y los Marwānīes (de este Marwān) mantuvieron continuas luchas en Siria. — Cf. *EI,* IV, p. 1.081, *Umaiyaden.* — Unicamente por la posición de Marwān en relación a Muʿāwiya II, que está en la tercera generación, visto desde el primero, creo poder interpretar debidamente este pasaje de nuestra crónica.

1 Cf. p. 308, nota 1.

2 Brooks, *Syriac Chronicle,* p. 589: «En el año 994 (era seleúcida) murió Severus Bar Maške, patriarca de Antioquía, como también Yazīd, hijo de Muʿāwiya; Marwān, hijo de Ḥakam, reinó año y medio... En 996 murió Marwān, y ʿAbd al-Malik, su hijo, reinó después de él veintiún años. Hizo las paces con los romanos para tres años (Michael Syrus dice diez años), pagándoles un tributo de mil dinares y un caballo árabe por día». Este pasaje es también reproducido por Miguel el Sirio y Gregorio Abū-l-Faraŷ.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sag.	MGH	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
						ejércitos de tierra y mar, a fin de que, después de los nueve años de paz, combatieran a los romanos todas las naciones unidas. Cuando murió le sucedió su primogénito *Habdelmele*
p. 347, not. (1)	39	62	30 medio	Era 732 Era 732 ʿAbd al-Mal. 8°	Era 738 Arab. 82 ʿAbd al-M. 17	*Egica* reina con su hijo *Witiza*. (Antepuesto al párrafo precedente puso Mariana: Era 742, sexto apuc Arabes *Habdemele* an. reg Egica...)
30	40	56	27		Era 736 A. M. 5898 MGH 5899	*Leo* (Leontios), después de haber destronado a *Justiniano*, es el 62° monarca reina tres años,
31	41 com.	61	30 com.		Era 738 A. M. 5905 Cf. arriba Esp. Sagr., cap. 39	*Absimarus*, 63° monarca reina siete años *(Tiberios)*
32	41 fin	45 muy abreviado	20		Era 720	*Habdalmele* reina veinte años. Guerrea como su padre contra *Abdalla*, el cual, cerca de «Meccam (Abrahae, ut ipsi putant, domum, quae inter Ur Caldeorum & Carras Mesopotamie Urbem in eremo)» es derrotado por el general *Tahibi*; la cabeza de *Abdalla* es presentada a *ʿAbd al-Malik* por el general *Acace* en Damasco [4].

[1] Cf. p. 308, nota 2.

[2] Brooks, *James of Edessa*, p. 324: «En el año 66 (de la héjira), Psomiros fué rey de los romanos (nota 1: Es Justiniano II, pero lleva el nombre de Apsimaro. Eliyah u otro copista más remoto creyó que al nombre Tiberius Apsimarus correspondían dos emperadores, y sustituyó el último nombre por el de Justiniano, monarca que le sucedió. — Repite el error en su lista de emperadores, MS. Brit. Mus. Ad. 7.197, f° 11 *r*)». — Resulta ser el año 686, mientras que Justiniano II ascendió al trono por primera vez en 685 (cf. Vasiliev, I, p, 285).

AÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
— 685	*EI*, I, p. 38, *ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān* quizá se refiera a la guerra que Muḥammad, hermano de ʿAbd al-Malik (*EJ*, I. p. 52) hizo contra los bizantinos (Theophanes, I, p. 336; II , páginas 232-3), también aludido en Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 582.
~ 700	*España Visigada*, p. 133,
695-698	Brooks, *Syriac Chronicle*, pp. 579-80 [1], Además Theophanes, I, p. 369; II, p. 235, ofrece más similitud con la Crón. 754: «*tumultualiter Justiniano defecto...*»
698-705	Theophanes, I, p. 371; II, p. 236: A. M. 6.191, J. Cr. 691. Apsimari imperii 1° [Brooks, *James of Edessa*, p. 324] [2].
685-705	[*EI*, I, p. 52, *ʿAbd al-Malik*,]; Theophanes, I, p. 364; II, p. 231. El conjunto es un resumen de los datos referentes a ʿAbd al-Malik que nos da esparcidos Theophanes, I, pp. 363-74; II, pp. 230-3. Indicios de empleo de una crónica de Carrhae [3]. No corresponde a lo histórico: *EI*, II, p. 214, *Ḥadjdjādj b. Yūsuf*.

[3] La crónica publicada por Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 571, fué escrita en parte por monje de Carrhae, según demuestra Buk, *Chronographie des Islam*, p. 532. Compara, guidamente, esta crónica con la nuestra [cf. p. 318, nota 2]. Creo poder anticipar que a crónica mesopotámica, probablemente de Carrhae, ha aportado — bien directamente, en a través de otro escrito —, varios datos a la Crónica de 741. — Para la situación geo-áfica, cf. Pauly-Wissowa, III, p, 1.611, *Carra:* var Carrae. Es el حرّان *Ḥarrān* árabe,

[4] Los nombres de jefes que se dan en este párrafo, tan difíciles de interpretar, co-

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sagr.	MGH	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
	42			ʿAbd al-Mal. 6°		Termina la guerra civil y s hacen tributarios numero sos lugares. Su herman había extendido su dom nio «usque ad Fretum G. ditanum». Como ést muere, y su padre le h bía nombrado sucesor d ʿAbd al-Malik, deberá reinar el primogénito d éste, *Ulit*, y luego su he mano *Zoleiman*.
		46/63	21/30			Generalmente asuntos hi pánicos.
p. 348, oot. (1)	43			Era 750 ʿAbd al-Mal. 14 Era 749 Ulit 5		Muerto su padre, reina *W tiza* en el año 14 de *Ab dalmelic*. En el primer año de *Rodrig* los árabes invaden el re no godo.
33	44 comienzo	46	31		Era 745 A. M. 5915	*Justiniano* regresa con ayuda de los Jázaros (cf. 741: Chazar; cf. 75 Gazar) [siendo el 64° 61° monarca según Cro nica 754].
		65	32		Era 745 Seg. Justin. II, 1 Arab. 89 Witiza 15	(Sólo por datos cronogr ficos.)

rresponden todos a un solo general, que fué Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf al-Tā'if ī, o se Ḥaŷŷāŷ, oriundo de la población de Ṭā'if. — La forma *Tahibi*, ya por la *i* final delata se *nisba* derivada de un nombre de lugar; ʿ se transcribe en algún caso aislado por *h*, c (Steiger, *Contribución*, p. 245, 248); *f* intervocálica a veces se representa por *h*, per nunca en Andalucía (Steiger, *Contribución*, p. 116, pp. 219 ss.), Deducimos de esto qu la Crónica de 741 se escribió en comarca no andaluza, y nos orienta hacia la región levanti na de nuestra Península (cf. p. 330, nota 1). Tenemos, además, un ejemplo fechable remotísimo del problema *f-h* en fonética hispana. La otra parte del nombre nos la ofrec *Esp. Sagr.*: *Acace*, *MGH: Aiaiae*, Theophanes lo transcribe χαγάνάν(ος) y Anastasius B bliothecarius da *Chagan*, ح *ḫ* enmudece en varios topónimos, y los documentos griegos d Cusa la dan por χ (Steiger, *Contribución*, p. 253). Alguna dificultad ofrece ح *ŷ*; a veces s

ÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
principios del siglo VIII.	Conquistas africanas: Theophanes, I, p. 370; II, pp. 235-6. Colaboración de Mūsà b. Nuṣayr: cf. R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, 3 vols., Leyde 1932, I, pp. 132-3; *Bayān*, I, p. 26; cf. *EI*, III, p. 326, Marokko. Sobre la posible sucesión de ʿAbd al-ʿAzīz, véase *EI*, I, p. 38, *ʿAbd al-ʿAzīz:* y *EI*, I, p, 52, *ʿAbd al-Malik*.
702-708	Al margen apuntado por Mariana, *España Visigoda*, p. 134.
(710)	Nota de Mariana al final del párrafo anterior.
705-711	Según Theophanes, I, p. 372; II, p. 237, huyó Justiniano a los *Chazaros*, pero regresó por los Búlgaros (Theoph., I, p. 374; II, 238). Sin correspondencia en Brooks, *Syriac Chronicle* [1]. — Nicephorus, p. 43, Justiniano vuelve por el apoyo de los χαζαρίας.

ranscribe por *i*, corrientemente por *j*, en griego por γ; sólo faltaría explicar aún la forma *leace*: ¿tendremos que ver en el -CE final una transcripción latina de lo que el árabe ensayó acer con ج *ŷ* en *Ilici*, resultando *Elche*? (Steiger, *Contribución*, pp. 181-191.) Para la *c* ntervocálica, si no se trata de error de amanuense, que es muy posible, por la deficiente ransmisión de los manuscritos, sólo cabe suponer el enmudecimiento de una *g*, transcripción primitiva, para fortalecer esta consonante en posición tan débil. En toponimia se deiva de este mismo onomástico árabe *Agés* (Burgos), antiguamente, en 972, *Haggege*, f. M. Asín, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid 1940, pp. 43-4. — Creo, pues, haber demostrado que en este pasaje de la Crónica de 741 sólo se trata de un general del califa ʿAbd al-Malik, o sea, Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf al-Ṯaʾifī.

[1] Cf. p. 308, nota 2.

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sagr.	MGH	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
34	44 com.	66	33		Era 748 Seg. Justin. II, 3 Arab. 91 Ulit al poder.	*Ulit* sucede a su padre y re na nueve años. Con su ejército y el favc divino acosó a toda l gente virtuosa (cristiano que le rodeaban. Afligi a los bizantinos con deva taciones. Ocupó casi toda las islas y llegó hasta l India. En occidente, su genera *Muza* sometió el rein godo de España, y cuand todo iba muy bien muric
		68/67 comienzo	30/44 comienzo			Generalmente asuntos hispá nicos.
35	46	80 com.	43 comienzo		Era 754 A. M. 5916 Philip. 1 Arab. 98 Zulema 3	*Philippicus*, una vez muert Justiniano, reina como 64 monarca.
		81 com.	44 comienzo		Era 756 A. M. 5918	*Anastasius* es coronado cc mo 65° emperador.
		83 com.	46 comienzo		Era 757 A. M. 5920	*Artemius* y *Theodosius* re naron como 66° monar cas. Ambos conjuntamer te gobernaron cinco año
36	47	78 abre-viado	41 completado según Crónica 741		Era 752 Seg. Just. II, 8 Arab. 96	A la muerte de *Ulit*, segú disposición paterna, le su cede su hermano *Zole man*, que reina tres año Manda a *Maslama*, her mano suyo — aunque n de la misma madre —, co 100.000 guerreros esc gidos contra Bizanzio y llegando a nuestras

[1] Es interesante observar que ofrece una característica del califa al-Walīd muy parecida a la del cronista mesopotámico, en Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 581: «... En 1016 (era seleúcida) murió ʿAbd al-Malik, y le sucedió su hijo Walīd, que reinó nueve años; hombre astuto, que realizó exacciones y opresiones mayores que ningún antecesor suyo pero que también oprimió y aniquiló a los ladrones y salteadores de caminos; construyó una ciudad llamada ʿIn Gero...» — Similar a nuestra crónica es también el enjuiciamiento

AÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
705-715	Theophanes, I, p. 374; II, pp. 238-9. Revélase, por su actitud, el monje de Carrhae, cf. Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 181 [1]. Theophanes, I, pp. 374-84, da muy pocas noticias. Resumen en *EI*, IV, pp, 1.202-3, *Al-Walid*.
711-713	Theophanes, I, p. 382; II, p. 244. Nicephorus, pp. 48-52, muy abreviado. Posible, pero muy remota similitud con Brooks, *Syriac Chronicle*, página 580, véase p. 308, nota 2.
713-715	Theophanes no coincide.
715-717	
745-717	Theophanes, I, p. 384; IIī p. 246.

el califa ʿUmar II, véase más adelante p. 318, nota 2. Llamó ya la atención sobre este rticular Buk, *Chronographie des Islam*, p. 533.

[2] Dice el texto de *Esp. Sagr.*: « ... qui NOS fines Asiae attingendo pervenit Pergaum...» (*MGH*, en vez de NOS dice MOX). Por las varias copias y por la defectuosa transisión manuscrita, es fácil que NOS haya quedado en lugar del posesivo NOSTER, tal como nterpretamos el pasaje. [Sólo conozco un caso, y aún dudoso, de *nos* posesivo, cf. F. Neue,

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENIDO
MGH	Esp. Sagr.	MHG	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
						fronteras, atacó la antigua y floreciente ciudad de Pergamon y la devastó [1]. Siguió contra la capital, la asedió dos años, pero no pudo adelantar nada, y muy quebrantado, se retiró. *Zuleiman*, después de vivir tres años en la provincia de Antioquia, muere.
37	48	88	50 comienzo		Era 758 A. M. 5944	*Leon*, militar, 67° monarca, toma el mando mientras los sarracenos asedian la capital; reina veinticuatro años.
38	49	84	46 fin			*Zuleiman* deja como sucesor a *Amer*, que reina tres años. Le sucede *Yzid* (su primo). *Amer*, en lo militar no tuvo ni éxitos ni derrotas; pero por su bondad y paciencia fué estimado hasta «*ab externis*» y loado mientras vivió.
39	50	95	47 muy breve			*Izid* reina cuatro años. En Persia se rebela uno que

Formenlehre der Lateinischen Sprache, 4 vols., Berlín 1892-1905, vol. II, p. 371.—Sobre las relaciones estrechas del pronombre personal *nos* (particularmente en genitivo) y el posesivo, véase W. M. Lindsay, *Die Lateinische Sprache*, Leipzig 1897, pp. 488-9 y Ae. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. IV, p. 291, *noster*.] De este pasaje se desprende que el cronista de nuestro opúsculo hubo de tener a la vista una fuente bizantina, pues de otra manera no podría hablar de «nuestras fronteras» invadidas por los musulmanes.

[1] Los reiterados y frustrados intentos de los árabes por apoderarse del Asia Menor, se explican por la condición geográfica del país, según demuestra W. M. Ramsay, *The geographical conditions determining History and Religion in Asia Minor*, apud *The Geographical Journal*, XX [1903], 257; el mismo, *The attempt of the Arabs to conquer Asia Minor (641-964) and the couses of its failure*, Congrès de Byzantinologie de Bucarest Bucarest 1924, p. 1. El problema de conjunto de las relaciones bizantino-árabes los enfoca la traducción y ampliación de la obra de A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (vol. I Bruxelles, 1936) con la colaboración de los bizantinólogos y orientalistas de Bruselas.

[2] Un juicio parecido sobre ʿUmar II lo emite el monje cronista de Carrhae (cf. página 316, nota 1) en Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 583: «Año 1928 (era seleúcida)

ÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMEMTARIO
	Theophanes, I, p. 390; II, p. 251. — Nicephorus, p. 52, coincide. Hay alusión a Pérgamo en Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 583. Conjunto: Nicephorus, pp. 52-54: Theophanes, I, pp. 396-98; II, pp. 255-57 [véase mi estudio, *Los asedios musulmanes de Constantinopla en la «Primera Crónica General» de Alfonso el Sabio*, AL-ANDALUS, IX (1944), p. 155]. *EI*, IV, p. 561. *Sulaymān b. ʿAbd al-Malik*. Muere en *Dābiq* cerca de Antioquía, cf. *EI*, I, p. 920, *Dābiḳ*.
717-741	Theophanes, p. 391; II, p. 251 (Nicephorus, p. 52, menos parecido).
717-720	[Cr. 741 da la relación familiar correctamente. Cr. 754 equivocada.] Theophanes, I; p. 398; II, p. 257: ʿUmar: dos años y Theoph., I, p. 401, dos años y cuatro meses. Theophanes, I, p. 399; II, p. 285.) Buk, *Chronographie des Islam*, Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 583. (p. 543 [2].
720-724	Theophanes, I, p. 401; II, p. 259.

Muere Sulaymān y le sucede ʿUmar, hijo de ʿAbd al-ʿAziz, hijo de Marwān; reina dos años y siete meses..., y fué el monarca más compasivo de todos los que le precedieron (nota 6: Theophanes y Michael Syrus dicen todo lo contrario de ʿUmar)». — Referente al pasaje de la Crónica de 741, cree Nöldeke (*MGH*, XI, p. 368, Epimetrum) que el cronista monofisita, bastante liberal y tolerante por cierto, veía en el califa ʿUmar (Nöldeke, *Omaijaden*, p. 683), a la par que el ferviente monje de Carrhae, nada más que a su monarca legal, mientras que Theophanes aprecia en él, ante todo, al enemigo de la Iglesia cristiana y del Basileus bizantino (Buk, *Chronographie des Islam*, p. 533). ¿Pero cómo explicar la actitud de Michael Syrus? — Me parece que la explicación hay que enfocarla de otra forma. Como explicaré más adelante, creo poder demostrar que el autor de nuestro opúsculo fué un español recién convertido al Islam, y de ahí su elogio para un califa cuya reticencia el mismo cronista había alcanzado. Los relatos de la *Crónica bizantino-árabe de 741* que siguen, respiran, en general, un ambiente más vivaz y, si consideramos que el cronista pudo haber asistido a los sucesos de los últimos veinte a treinta años, reconoceremos que pudo ser testigo presencial de los acontecimientos peninsulares a partir de pocos años después de la invasión musulmana (cf. más adelante, p. 330).

CRÓNICA 741		CRÓNICA 754		INDICACIONES CRONOGRÁFICAS		RESUMEN DEL CONTENI
MGH	Esp. Sagr.	MGH	Esp. Sagr.	Crónica 741	Crónica 754	
						tenía su nombre. Cu do lo supo con certe mandó contra él a su mencionado herma *Mazlema;* en el encue tro cerca de Babilonia bre el Tigris, *Izid,* el belde, muere, y su ejér to huye.
	51 comienzo					Guerreó favorablemen contra los romanos, y occidente obtuvo, adem éxitos por sus generall
40	51 fin	86	48 mucho más extenso			Su jefe *Mazlema* conqui la Galia Narbonense, ll gando hasta Tolosa, q asedió con máquinas. L francos, informados p nuncios, aparecen en l losa, capitaneados por duque *Eudo;* vencen a l sarracenos, y los ponen fuga, después de muer su jefe *Zema.*
		87/92	49/54		Era 763 León 6 Arab. 107	Generalmente asuntos h pánicos.
41	52	93	55 comienzo			A los cuatro años muer *Izit;* deja el reino a hermano *Hesciam,* y o dena que a éste le suce su medio hermano *Hul*
					Era 761 León 5 Arab. 106	[Cr. 754: *Hiscam* tuvo éx tos por tierra y por l islas contra los romanos
		94	55 fin y siguientes has- el final.		La Cronografía se lleva con más rigor.	Generalmente asuntos hi pánicos.

[1] Con respecto a este Mazlema, por faltar su nombre en todas las fuentes árabes, cabrá explicar su mención recordando los éxitos de *Mazlema* en Oriente, si no es un error de copista posterior. – Posiblemente el *Poema de Fernán Gonzalez,* verso 102, tiene reminiscencias de estos acontecimientos, sacando los datos de la *Crónica Mozárabe de 754* según apunta J. Pérez de Urbel, *Historia y Leyenda en el poema de Fernán González* apud *Escorial,* n° 43 [1944], pp. 323-24.

ÑOS HISTÓRICOS	CONCORDANCIAS, FUENTES Y COMENTARIO
	Theophanes, I, p. 401; II, p. 259: el relato resulta algo breve.
	Theophanes, I, p. 402; II, p. 260.
de mayo de 721	[La crónica mozárabe de 757 no menciona a este *Mazlema*, y Eudo vuelve a ser nombrado en el cap. 59 de *Esp. Sagr.* [1].] El relato resulta más vivo, y el autor parece tener muy presente los acontecimientos. — Los historiadores árabes corroboran estos sucesos, v. gr., *Bayān*, II, p. 35 [2].
du al-qa'da 102	
724-743	Theophanes, I, p. 403; II, p. 260. [Theophanes, I, p. 416; II, p. 270.] [Theophanes, I, pp. 404-406, y I, p. 410; II, pp. 261-263.]

[2] Para la invasión y conquista musulmana en la Galia Narbonense, véase F. Codera, *rbona, Gerona y Barcelona bajo la dominación musulmana. Estudios críticos de historia be española* (2ª serie), Madrid 1917, p. 277, y también el *Anuari de l'Institut d'Estu- Catalans*, 1909-10, p. 178.

Visto el cuadro analítico, de cuyos datos nos iremos sirviendo, hablemos primero de las fechas conservadas por las *Crónicas del siglo VIII.*

Sin querer entrar en el estudio de su origen, la ordenación de los años y de los siglos por fenómenos astrales que se repetían — bien eclipses solares o lunares, bien la posición relativa de los planetas y las estrellas fijas, de muy antiguo agrupadas en los signos zodiacales — corresponde a una remota tradición cronológica de la mayor parte del Asia [1]. En las dos grandes culturas (alemán: *Hochkulturen)* fluviales del Antiguo Oriente—Mesopotamia y el valle del Nilo —, los fenómenos astrales fueron puestos en relación con el mundo humano e incluso con los destinos individuales, dando origen a la astrología judiciaria. Más tarde, en tiempos de trastornos, no sólo político-históricos, sino también filosófico-conceptuales, los hombres intentaron guiarse por la creación de nuevas épocas — puntos de referencia para sus agitadas vidas —, fundadas en importantes observaciones astronómicas o astrológicas, en notables acontecimientos históricos o religiosos, o, a ser posible, en el enlace de ambas cosas. El primer intento magistral de creación de una era es la de Nabonassar, de origen babilónico, pero divulgada por los astrónomos de Alejandría [2]. Al derrumbarse el antiguo orden grecorromano — que por tener una estructura ideológica racional era refractario a la astrología —, brotaron numerosas eras nuevas en el área que dominaron antiguamente las culturas del Antiguo Oriente. Basándose en los cálculos de Nabonassar, Panodoro de Panópolis estableció la era alejandrina, usada por los historiadores bizantinos Gregorio Synkellos y Theophanes para determinar los años del mundo [3]. De ella se derivó también el cálculo indiccional, generalizado en todo el Imperio romano durante el

[1] Ginzel, *Chronologie,* I, pp. 43 ss.

[2] Ginzel, *Chronologie,* I, 143; J. Oppert, *Die Schaltmonate bei den Babyloniern und die ägyptisch-chaldäische Aera des Nabonassar, ZDMG,* 51 [1897], p. 138. El año principiaba en la primavera. La tradición de Nabonassar en Alejandría se manifiesta claramente en la historia del bizantino Synkellos (véase la nota siguiente). — Cf. p. 300, nota 2 y p. 304, nota 2.

[3] Krumbacher, p. 341; Theophanes, I, p. 112; II, p. 267.

siglo IV, con la particularidad de colocar el comienzo del año en otoño, temporada de la cosecha [1]; cosa que motivó notables dificultades de datación en las cronografías bizantinas, particularmente en la obra de Theophanes [1].

Un lugar predilecto para la conservación y creación de nuevas Eras fué Siria. Aquí los cronistas cristianos San Eusebio de Cesarea y luego San Jerónimo, que le daría mayor autoridad, establecieron la Era de Abraham y el *Anno Mundi* (A. M.) bíblico, usuales, a partir de ellos, en la historiografía cristiana [3]. Continuaba en vigor la antigua datación seleúcida [4], y posteriormente se creó la de Constantino [5].

Más adelante, los sirios cristianos adoptaron rápidamente la héjira musulmana [6]. Pero lo que más llama la atención son las

[1] Para todas las cuestiones de eras consúltese Ginzel, *Chronologie;* Pauly-Wissowa, IX, pp. 1.327-1332, *Indictio:* Era un impuesto suplementario, correspondiente a la cuarta parte de la tributación anual, cuyos ingresos se dividían en quince cuotas mensuales. Se inició, probablemente, por el prefecto de Egipto alrededor del año 340 d. de J. C. y se aplicó en Italia por el año 380.

[2] Véase E. W. Brooks, *The sources of Theophanes and the Syriac Chroniclers, Byz. Z,* XV [1906], p. 578; id. *The Chronology of Theophanes, Byz. Z,* VIII [1899], p. 82; H. Hubert, *Observation sur la chronologie de Theophanes et de quelques lettres des papes (726-774), Byz. Z,* VI [1897], p. 491; G. Ostrogorsky, *Die Chronologie des Theophanes im VII. und VIII. Jahrhundert, BNJ,* VII [1928-29], p. 1.

[3] P. L., Sancti Eusebii Hieronymi Stidonensis Presbyteri *Opera Omnia,* vol. 8, p. 12. En el *Canon Chronicus* (pp. 259 ss.) se hallan ya claramente prefijadas las rúbricas de los posteriores sistemas cronográficos bizantinos. Estas anualidades las usarán Hidacio *(Esp. Sagr.,* IV, pp. 326 ss.) y San Isidoro *(Esp. Sagr.,* VI, p. 445; *MGH,* Auctorum antiquissimorum XI, Chronica Minora, II, p. 420),

[4] Véanse reunidos los pormenores en AL-ANDALUS, IX [1944], p. 143. nota 3. — Úsala, a veces, Jaime de Edessa: cf. Brooks, *James of Edessa,* pp. 311, 312, 315, 324-327.

[5] Jaime de Edesa la define al principio de su crónica juntamente con la de Diocleciano; pero su relato sigue la era de Constantino, que se inicia en 326 después de J. C., e intercala la seleúcida, etc.: cf. Brooks, *James of Edessa,* p. 309, nota 1.

[6] Este mismo James de Edesa usa la héjira como datación básica hacia el final de su crónica: cf. Brooks, *James of Edessa.,* p. 324. Su rápida aceptación es precisamente debida a los motivos ya mencionados, p. 322. El presunto monje de Carrhae, aun reconociendo a los califas como señores, sigue tercamente la era seleúcida: cf. Brooks, *Syriac Chronicle,* pp. 579-588, y *ZDMG.* 54 [1900], p. 195.

numerosas eras urbanas de Siria (como las de Antioquía, Seleucia, Laodicea, Gabala, Arethusa, Arados, Trípolis, Tiro, Sidón y otras ciudades), transmitidas en gran parte por el *Chronicon Paschale* bizantino [1].

Al viajar Hidacio por Oriente, conocería este gran número de eras locales siríacas, e imitándolas se valió de una antigua era local — asturiana o cántabra, que pudo coincidir con la imposición de un tributo por Augusto — para establecer la era hispánica, según las normas de las ciudades de Siria [2]. Esta era arraigó en España mucho antes de generalizarse la cristiana, introducida y divulgada sólo por los escritos históricos de Beda y, luego, por la historiografía carolingia [3]. San Isidoro dió a esa datación hispánica, secundada por el *Anno Mundi* de San Jerónimo [4], tanta autoridad, que había de dominar toda la Edad Media española, haciendo que hasta los musulmanes le dieran un nombre particular [5]. Sólo a partir del siglo XIII, por constante

Observemos la preponderancia de la astrología judiciaria en las cortes de Bizancio (cf. p. 300, nota 2) y del Islam, en las que quedan rezagadas la astronomía y las matemáticas (J. Ruska, *Zur geographischen Literatur im islamischen Kulturbereich*, apud *Geographische Zeitschrift*, 33 [1927], p. 521). El origen común de este fenómeno se hallará, seguramente en Siria, aparte del general momento histórico-cultural.

[1] Ginzel, *Chronologie*, III, pp. 43 ss.

[2] *Esp. Sagr.*, IV, pp. 323 ss. (El origen romano de la era hispánica fué propugnado por Mommsen y aun es aceptado en *España Visigoda*, p. XII.) Véase el fundamentado estudio de J. Vives, *Ueber Ursprung und Verbreitung der spanischen Aera*, apud *Historische Jahrbuch*, 58 [1938], pp. 97-108, y reseña en *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, III [1939], p. 536.

[3] *España Visigoda*, pp. XII-XIII; Sánchez Alonso, *Historiografía*, I, páginas 72-3. — Llamaremos la atención sobre otro centro periférico de cultura greco-bizantino: las Islas británicas; cf. p. 294, nota 2. La aceptación general de la era de Dionisio el Exiguo (*LThK*, III, pp. 336-7) como era cristiana se asentó en la Europa carolingia por los escritos históricos de Beda.

[4] *MGH*, Auctorum Antiquissimorum XI, Chronica Minora, II, p. 420. Sánchez Alonso, *Historiografía*, I, pp. 70-1.

[5] Ginzel, *Chronologie*, III; p. 175, cree que ar. تأريخ الصفر se deriva de ar. صفر 'cero'. A. Fischer, *Der* تأريخ الصفر, *ZDMG*, 73, [1918], p. 263, alega pruebas de la relación de este término con بنو الاصفر; véase p. 299, nota 3.

presión eclesiástica, iría cediendo paso a la Era de Jesucristo, establecida por Dionisio el Exiguo [1]. Alfonso X Emperador aún usó la Era hispánica, hasta para fechar documentos expedidos en ciudades alemanas [2].

Veamos ahora las crónicas del siglo VIII. Ambas emplean con todo rigor la Era hispánica en primera rúbrica: la arábigo-bizantina de 741 sólo indica, además, los años de regencia de los Emperadores bizantinos y de los Reyes visigodos, con alguna anualidad de califas musulmanes. Pero la mozárabe de 754 demuestra mucha mayor severidad cronográfica, adoptando el siguiente orden, casi sin omisiones a partir del cap. 94 (ed. *MGH*): Era hispánica, *Anno Mundi* (A. M.) [3], regencia del basileus, años árabes, regencia de los califas y la de algún monarca visigodo. Aparte su mayor interés para la historia de España en la primera mitad del siglo VIII, la crónica de 754 nos revela, en sus mismas repeticiones y confusiones cronológicas, un empleo de ricas y variadas fuentes de información, cuya compaginación desbordaba la capacidad del presunto autor, clérigo mozárabe de Córdoba. La de 741 conserva, en cambio, el orden temporal consecutivo, sin incurrir en graves retrasos, repeticiones ni con-

[1] Ginzel, *Chronologie*, III, p. 178; I, p. 132.

[2] Ginzel, *Chronologie*, III, p. 176. — En sus obras historiográficas, Alfonso el Sabio menciona primero la era hispánica, y luego, aunque no siempre, los años de la encarnación del Señor (por lo común sólo en acontecimientos relacionados con la Iglesia, v. gr., en la *Prim. Crón. Gen.*, cap. 485, p. 268, para la conversión de los judíos por Sisebuto, etc.)

[3] Al iniciar la Crónica, el autor sufrió una confusión, en los treinta años de reinado del Emperador Heraclio, al aplicar los años del mundo usados por San Isidoro, y este error se arrastra por todo su escrito; cf. la explicación de Th. Mommsen, *MGH*, Auct. Ant. XI, p. 327. — La *Crónica mozárabe de 754* y la *bizantino-árabe de 741* difieren en un año de muchas de sus anualidades correspondientes: pero esta diferencia parece provenir de San Isidoro, ya que los manuscritos de éste presentan también esta diferencia, debida a una anualidad quebrada como la indicción [cf. p. 323, nota 1] o a algo por el estilo. — Creo que en estas fechas se tendría una guía muy útil para la filiación de los manuscritos. - Calcular y establecer la relación de los diferentes *Anni Mundi* es problema que no intentaremos resolver aquí, pero que sería, con toda seguridad, de gran interés historiográfico (compárense solamente la multitud de datos diversos aportados por Ginzel, *Chronologie*, III.)

fusiones, tal vez por el plan prefijado por el autor, que era el dar una historia del Oriente que, desde la invasión musulmana de 711, actuaba de nuevo tan visiblemente en la Península ibérica, y el de relacionar ambas órbitas mediterráneas comparando las fechas. Por eso hacia el final olvida casi a Bizancio, y la narración queda sólo canalizada por las acometidas del Islam, si bien las normas historiográficas seguidas por el autor son genuinamente bizantinas, según el método que se seguía en España desde tiempo atrás [1].

Analicemos ahora los elementos que integran la *Crónica de 741:*

1° Hallamos algunas noticias procedentes de San Isidoro. Nuestra crónica parece haberse valido únicamente de la *Historia Gothorum,* mientras que la mozárabe de 754 aprovechó, además, la *Chronica Isidori,* de la que admite la noticia sobre la invasión eslava en Grecia y la de la expulsión de los bizantinos de España. En el texto de nuestra obra van intercalados, además, breves datos sobre los principales monarcas visigodos del siglo VII, pormenores que seguramente conocía todo español de alguna cultura en la primera mitad del siglo VIII.

2° Nuestra crónica de 741 inicia su relato de temas bizantinos con el mismo monarca, Focas, y los mismos detalles que la Ἱστορία Σύντομος del patriarca Nicephorus. Hay, además, en ella una serie de pormenores que coinciden perfectamente con la crónica de este prelado bizantino. Así, por ejemplo, dice que Justiniano II volvió a reinar gracias al apoyo de los Jázaros, mientras que, según Theophanes, le ayudaron los Búlgaros; y hay perfecta coincidencia en la cita de varios monarcas bizantinos, mencionados en los capítulos 35 *(MGH)* y 46 *(España Sagrada)* [2]. No parece, por tanto, aventurado conjeturar que ambos — Nicephorus y nuestro autor — se valieron de una fuente común. Ahora bien: se advierten también marcadas coin-

[1] Buk, *Chronographie des Islam,* pp. 532-3; Sánchez Alonso, *Historiografía,* I, p. 105.

[2] Véase supra, p. 316.

cidencias con la cronografía de Theophanes Confesor, v. gr., la inversión cronológica de la batalla de Gabitha y la toma de Damasco por los árabes, si bien en este caso la similitud es aún mayor con la crónica mozárabe de 754, ya que ambas repiten la mención del desastre de Gabitha. En general, la narración de nuestra crónica tiene algo del carácter pormenorizado y analístico, tan peculiar de Theophanes y procedente tal vez de los anales urbanos de Constantinopla [1]. Otros pasajes, en cambio, tienen carácter sintético, como ensayo, a veces muy logrado, de resumir en un párrafo un lapso de tiempo mayor, tópico de las crónicas siríacas [2]. Me parece que la expresión ... *nos fines* ... [3] hace muy probable la influencia de una crónica genuinamente bizantina, o incluso de una parte de los anales de la misma capital Constantinopla. ¿Por qué no suponer la existencia en España de fragmentos de la *Chronica Constantinopolitana,* o al menos de un extracto, ya que era obra muy divulgada, e Hidacio, siglos atrás, se había valido de ella? [4] En ese caso, más aún que nuestro cronista la habría utilizado el mozárabe de la crónica de 754, donde la disgregación analítica es aún mayor y la coincidencia con Theophanes más notable. Podemos, pues, conjeturar con bastante seguridad que en nuestra Península circulaban varias historias bizantinas, como la fuente común de nuestro cronista y del patriarca Nicephorus, y varias redacciones o partes misceláneas de la *Chronica Constantinopolitana*, probablemente escritas en griego, que algunos de los mismos indígenas lograrían interpretar [5]. Por las rutas comerciales no solamente habrían venido prelados cristianos, sino que éstos traerían consigo valiosos documentos historiográficos bizantinos, aprovechados más adelante por los historiadores hispánicos.

1 Krumbacher, p. 343; Theophanes, II, p. 473.

2 V. supra, p. 308, nota 2. Hablaremos seguidamente de las fuentes sirias.

3 Cf. p. 317, nota 2.

4 El original de estos anales urbanos de Constantinopla se ha perdido; pero fueron muchísimos autores los que se valieron de ellos; cf. Pauly-Wissowa VI. Halbbd, pp. 2.454-60. — Sobre Hidacio, p. 2.459, cf. *MGH*, Auct. Antiquissimorum IX, Chronica Minora, I, pp. 205-47.

5 Véase p. 293, nota 3.

3° Los comerciantes procedentes del Mediterráneo oriental habían de hacer escala en Egipto. Es, por tanto, probable que trajeran a la Península ibérica un *Chronicon Mundi* escrito en griego, como el de Juan, Obispo de Nikiu, del que sólo se conserva la traducción etiópica tardía, y, al parecer, algunos fragmentos traducidos al latín y conservados en nuestro opúsculo [1]. El presunto origen africano del autor de éste halla, pues, confirmación parcial [2]. Como la obra de Juan de Nikiu parece haber sido totalmente ignorada en Constantinopla, es muy verosímil que haya llegado suelta a España, y que el autor de nuestra crónica la haya aprovechado para detallar los acontecimientos de África, al iniciarse el reino del Emperador Heraclio, y de la ocupación musulmana de Egipto. Según se desprende de la versión etiópica conservada, se amoldaba a la pauta historiográfica bizantina.

4° Es seguro que la crónica bizantino-árabe de 741 contiene pasajes de visible origen siríaco o mesopotámico, aunque no lleguemos a creer que la crónica íntegra tenga esta procedencia [3]. De tales obras, escritas en siríaco, se hicieron versiones griegas y árabes, [4] y unas y otras, cada una por su lado, influyeron en la historiografía islámico-árabe y bizantina. Así, el texto griego pudo llegar a España [5] por el mismo camino que los demás escritos helénicos. Pero creo poder afirmar que la proporción de pasajes sirios es casi igual en nuestra crónica que en

[1] Véase p. 298, nota 1.

[2] Véase p. 296, nota 4. — Recordemos que, por mediación del cristianismo, elementos del arte copto se perpetuaron en las miniaturas hispánicas, como demuestra W. Neuss, *Die katalanischen Bibelillustrationen um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn u. Leizpig 1922, página 30.

[3] Así Nöldeke, *Omaijaden*, p. 684 y p. 297, nota 1.

[4] Ya Malalas de Antioquía era un sirio grecizado; cf. Krumbacher, p. 325. Tanto de Michael Syrus como de Gregorius Abū-l-Faraŷ existen las versiones siríaca y árabe: cf. Brooks, *Syriac Chronicle*, p. 670 y varias notas en pp. 581-588.

[5] Así ya lo cree Nöldeke en el Epimetrum de la edición de *MGH*, Auct. Ant. XI, p. 329; Nöldeke, *Omaijaden*, p. 684; Buk, *Chronographie des Islam*, p. 532.

la cronografía de Theophanes [1]. En ambas obras, dichas fuentes se emplean particularmente para ilustrar la dominación de los califas omeyas en Siria, y como éste es uno de los principales fines de nuestro opúsculo, es lógico que hallemos en él pasajes de pura cepa siria [2]. Fundidas, pues — bien en Oriente, bien en tierra hispánica (lo que me parece más probable) —, las informaciones greco-constantinopolitanas y greco-alejandrinas con las greco-sirias, ambas no son más que facetas diferentes de la historiografía bizantina.

5° Los pasajes de patente origen islámico-árabe relacionados con la historia de Bizancio presentan notorios anacronismos, que sólo cabe explicar por faltar todavía, entre los musulmanes recién llegados a España, un depurado relato escrito, y tratarse de noticias transmitidas oralmente. El error de la invasión árabe de Siria y Mesopotamia en vida de Mahoma es un anacronismo que sólo se explica por el deseo de ensalzar la actuación del profeta, y que se ha perpetuado, a través de estas crónicas hispanas del siglo VIII, hasta las grandes obras historiográficas del siglo XIII, pues Alfonso X el Sabio lo conserva todavía en la *Primera Crónica General* [3]. La transcripción de los nombres propios árabes revela siempre una transmisión oral: así, encontramos *Mahmat, Moabia, Moroan, Habdelmele, Ulit, Amer,* mientras que el simple aspecto de estos mismos nombres en las

[1] Krumbacher, p. 343, se dió cuenta de esto. E. W. Brooks, *The sources of Theophanes and the Syriac Chronicler, Byz. Z,* XV [1906], p. 578, compara al primero textualmente con Michael Syrus para llegar, p. 587, a la siguiente conclusión: «Miguel el Sirio aprovechó a Dionisio; Theophanes se valió de un autor melquita palestinense que escribió en griego, mientras los dos autores, fuentes respectivas de Miguel y Theophanes, usaron un cronista que escribió poco después de 746. Este último podía ser Teophilo de Edesa o Juan, hijo de Samuel. Éste, por su parte, escribió entre 724 y 731, y se valió de la misma fuente extractada por el monje de Carrhae»; cf. p. 313, nota 3.

[2] Ya las mencionamos en el cuadro analítico pp. 305-313; cf. Buk, *Chronographie des Islam,* p. 533. Sin poder llegar a las precisiones logradas por Brocks referentes a Theophanes — detalladas en la nota precedente —, intentaremos esbozar la filiación de las fuentes sirias que hayan podido concurrir en la Crónica de 741. (Véase más adelante p. 332).

[3] *Prim. Cron. Gen.,* p. 269, cap. 487: *De cómo Mahomat lidió con poder dell emperador Eraclio et venció et fué alçado por rey.*

cronografías bizantinas manifiesta la presencia, por lo menos parcial, de una pauta escrita, v. gr., Μουάμεθ [1], Μαυίας, Μαρουάν, Ἀβεμέλεχ, Οὐαλίδ, Οὔμαρ [2]. Los sucesos contemporáneos del autor de la Crónica de 741 adquieren mayor relieve; pero no creo que sea muy superior a treinta años lo vivido a conciencia por nuestro cronista al redactar su escrito, o sea que llegaríamos, aproximadamente, a 711, año de la invasión musulmana en la Península ibérica. De los califas, solo de ʿUmár II habría podido todo lo más formar juicio propio [3].

6° Los asuntos hispanicos están mencionados con asombrosa neutralidad y concisión, aunque sólo como puntos de referencia; posición que cambia precisamente para la época vivida por el autor. Sólo en forma muy somera da cuenta de la sumisión del reino godo por Mūsà, pero relata con agrado la batalla de Tolosa ganada por Eudo de Aquitania. Aquí da detalles que coinciden totalmente con historiadores musulmanes posteriores.

Resulta de sumo interés observar la actitud favorable del

[1] Para la transcripción griega de محمد, véase C. Brockelmann, محمد, *Der Islam*, V, p 345, y *ZDMG*, 71 [1917], p. 269. La forma Mehemed es del siglo XV; el historiador bizantino Dukas da Μεχεμέτ. — Compárese también J. Grimm, *Zum Namen Muḥammad*, *Zeitschrift für Semitistik*, 1928, p. 24. G. Rösch, *Der Name des arabischen Propheten Muḥammad u. Aḥmad*, *ZDMG*, 46 [1892], 432.

[2] La transcripción griega conserva la vocalización del árabe clásico, particularmente en las iniciales, mientras que las formas latinas de la crónica hispánica presentan vocales de carácter popular en los mismos nombres, recogidos de viva voz. El texto griego representa correctamente el diptongo inicial del nombre *Walīd;* el hispano-latino ofrece *Ulit*, *Hulit*, sin diptongo, dato que también nos orienta hacia el Levante peninsular, como, además, el enmudecimiento de la final interdental sonora, o sea *d* en árabe y *t* en nuestra crónica. Otros rasgos dialectales ofrece, v. gr., *Habdalmele* por la transcripción de ع, ʿ, árabe, inicial por *h* (cf. Steiger. *Contribución*, pp. 274 ss.) y por la pérdida de la oclusiva sorda postpalatal o velar al final de la palabra, fenómeno que se repite en algunos topónimos; así, v. gr., en *Gibraltar* de جبل طارق *ǧabal Ṭariq*, *Gibralfaro* de جبل فاروق *ǧabal Fārūq* (cf. M. Asín, *Contribución a la toponimia de España*, Madrid 1940, pp. 107-8); es aún corriente en los dialectos urbanos de Marruecos; así, en Tetuán.

[3] Aparte creer errónea la suposición de un autor sirio para la crónica, considero exagerado el margen de vida de cincuenta años supuesto por Buk, *Chronographie des Islam*, p. 534. Véase más atrás p. 318, nota 2.

autor de la Crónica de 741 con relación a Mahoma y, en general, a los musulmanes. Más arriba he subrayado su punto de vista hispánico. El elogio al profeta islámico contrasta elocuentemente con lo que dice el mozárabe de la crónica de 754, o Miguel el Sirio o el mismo Theophanes [1]. Llegamos, pues, a la conclusión de que el autor de la *Crónica bizantino-árabe de 741* era, seguramente, un habitante del litoral levantino de la Península ibérica [2], recién convertido al Islam. Las exactas noticias que nos da de África, motivo principal para suponerlo africano, se explican por el empleo del Cronicón de Juan de Nikiu y por la estrecha unión cultural hispano-africana durante todo el Imperio romano, reafirmada por la dominación y administración bizantinas [3], y, como si fuera su orgánica continuación, patente durante toda la Edad Media en el Magrib musulmán. Siendo nuestro autor seguramente levantino, pudo tener conocimientos, al menos rudimentarios, del idioma griego, lo que le facilitaría la interpretación de textos escritos en este lenguaje. Todas estas circunstancias, propias del ambiente cultural de aquel momento histórico de España, contribuyeron a crear esta crónica tan polifacética, en la que el autor demuestra, además, una habilidad para resumir y poner de relieve lo que él consideraba importante, mucho mayor que la del presunto clérigo mozárabe cordobés que escribió la crónica de 754. Recordemos los resúmenes magistrales de las conquistas musulmanas, o su habilidad al recoger, en una sola mención de las condiciones de paz, todas las varias treguas impuestas por los bizantinos a los califas omeyas hacia fines del siglo VII, según los relatos de Theophanes [4].

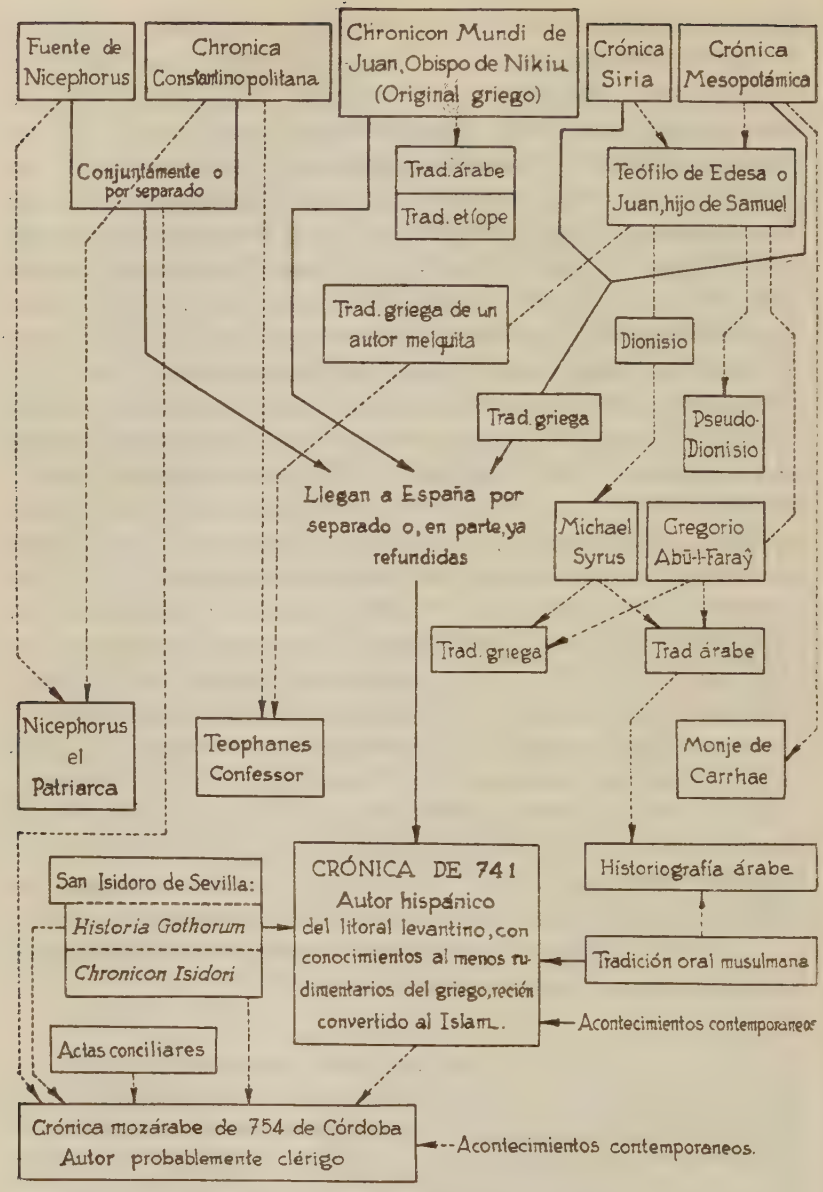
He aquí ahora un esquema que resume todo lo averiguado sobre nuestra crónica y su autor:

[1] Véase p. 301. Observaremos en el monje de Carrhae algún juicio parecido sobre ciertos califas, cf. p. 316, nota 1; pero creo totalmente superfluo atribuirlo al punto de vista favorable al Islam del presente autor sirio monofisita (Buk, *Chronographie des Islam*, p. 533).

[2] Véase p. 313, nota 4, y p. 330. nota 2.

[3] García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, I, 2ª parte, Madrid 1929, pp. 255 ss. Diehl, *Afrique*, pp. 469 ss. Véase p. 296, nota 4.

[4] Según vimos en p. 311, Theophanes menciona cuatro acuerdos simila-



——— indica cuanto se relaciona con la *Crónica de 741*

- - - - - - - - - - indica relaciones varias.

En conclusión: el cronista de 741 emplea un esquema historiográfico de origen bizantino para trazar una historia encomiástica del Islam; pero su narración lo delata como español. El autor de la *Crónica mozárabe de 754* también escribía al cabo de treinta años vividos por él, y era un cristiano español que, partiendo de antecedentes historiográficos parecidos, aprovechó, con seguridad, la *Crónica bizantino-árabe de 741*, más otros relatos de carácter bizantino. Uno y otro nos demuestran que existieron varias redacciones de cronografías bizantinas en España.

Las dos crónicas del siglo VIII se nos presentan, por consiguiente, como obras genuinamente hispánicas, nacidas en un medio cultural sumamente revuelto y multiforme. La *Crónica mozárabe de 754* subraya el aspecto cristiano-hispánico, interpolando alguna que otra noticia ajena, pero siempre con miras al momento histórico de España [1]. La *Crónica bizantino-árabe de 741*, dirige, en cambio, su atención hacia el Oriente que ha irrumpido en la Península ibérica, y resulta ser el más antiguo resumen sintético de la expansión musulmana que ha llegado a nosotros, por lo cual es una producción historiográfica muy notable y valiosa [2]. Las dos son productos complementarios de la situación histórico-cultural de España a mediados del siglo VIII: la una, manifestación cristiano-nacional, aunque confusa en su

ret., dos firmados por Mu'awiya y dos por 'Abd al-Malik. Nuestro cronista intercala su único tratado de paz entre ambos califas. — Por los detalles de las condiciones, nuestro cronista habrá aprovechado, seguramente, una fuente procedente de la capital bizantina y no siríaca. Véase Dölger, *Kaiserurkunden*, pp. 27, 28, 31, 39. Estos tratados de paz en los que el vencido entregaba anualmente 360 caballos al vencedor ya se hallan en la antigüedad en aproximadamente el mismo lugar geográfico, pues, según Herodoto, III, 90, los habitantes de Cilicia tenían que entregar a Darío una cantidad en metálico y 360 caballos blancos, o sea uno por cada día del año. — Estas íntimas relaciones de bizantinos y musulmanes se nos ofrecen con más claridad todavía en las ilustraciones del manuscrito de Skylitzes (véase más adelante, figs. 1 y 2).

[1] Por esto se puede aprovechar tan ventajosamente como fuente para la historia de España en la primera mitad del siglo VIII, como ya advirtió muy acertadamente R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, 2ª ed., Leiden 1860, I, p. 2.

[2] Esta obra no se podrá usar sin más ni más como fuente histórica, salvo en determinados párrafos.

concepto exterior; la otra, explosión del fermento oriental en la Península Ibérica en sus dos facetas, un momento reunidas en Siria: la cristiano-bizantina y la arábigo-musulmana.

Esta Crónica de 741, que acabamos de estudiar tan minuciosamente, señala un punto crucial en el multisecular contacto de Bizancio con el Occidente.

Al establecerse el Imperio romano oriental, lo hace con la pretensión histórica de ser el heredero universal del ya finado Imperio romano. Por eso Justiniano desarrolla tan intensa actividad político-militar y lleva su acción directa hasta los mismos confines del Occidente. Sin embargo, convencido de las deficientes fuerzas interiores de su reino, se vale, para contrarrestar esta carencia de vigor, de su ingenio y de los recursos que le proporciona una cultura antiquísima. Empieza por crear en su propia cancillería un amplio fichero histórico-etnológico-geográfico de todos los pueblos próximos o relacionados con el gobierno bizantino, ya que, conociéndolos — argúía —, sería mucho más fácil dominarlos [1]. También le suministraban valiosa información las embajadas pacíficas, generalmente muy halagadoras para el monarca, que las recibía por los regalos que acostumbraban a ofrecerle. Esta práctica era, según parece, bastante usual en Oriente, pues una legación india llega a la corte de Justiniano con un elefante, y otra a la de Heraclio con el solo objeto de felicitarle por su victoria sobre los persas, ofreciéndole de paso perlas y piedras preciosas como regalo [2]. Nada de extraño tiene que, por contraste, los bizantinos hayan tenido a los occidentales por unos perfectos bárbaros [3]. Entre las cortes de los antiguos centros culturales de Oriente — China, India, Irán, Etiopía y luego Bizancio —, estas legaciones no eran más que caprichosas manifestaciones de cortesía, acompañadas, como en los casos ya detallados, de vistosos regalos [4]. Pero, además de

1 Diehl, *Justinien*, p. 367; Krumbacher, p. 229.
2 Theophanes, I, pp. 227, 235; II, 144, 210.
3 Diehl, *Justinien*, p. 367; Diehl, *Grandeza*, p. 44.
4 Mencionaremos, como ejemplo, una embajada china para Cosroes I,

esas extravagancias entre pueblos «de alta cultura» (alemán: *Hochkulturen)*, estos mismos pueblos tenían que enfrentarse con las rudas tribus de cultura inferior, y sobre todo con los nómadas de Asia y Africa, v. gr., los turcos y demás tribus turánidas, los árabes y los indígenas africanos. Parece probable, aunque es problema digno de ser tratado a fondo en otro lugar, que la embajada nació, como institución, por el contacto de pueblos pertenecientes a distintas capas étnico-culturales, y que, por consiguiente, siempre llevó anejo un efectivo intercambio cultural.

Volviendo al ya mencionado fichero imperial, vemos que Sergio, enviado del Basileus, consulta y traduce al griego los archivos reales de los sasánidas (materiales que más tarde aprovechará Agathias de Manbiŷ en su obra histórica) [1]; que Pedro el Patricio da minuciosa cuenta de su misión a la corte de Cosroes I [2]; que Procopio demuestra poseer nutridos y bien fundados conocimientos sobre los pueblos más diversos, lo mismo sobre el derecho de los persas [3] que sobre el origen de los godos [4].

Ya en el siglo VI, la expansión bizantina iba secundada, como dijimos antes, por la idea de misión cristiana [5]. Pero de repente — y aparte los eslavos, búlgaros y ávaros — surge ante Bizancio un nuevo y poderoso adversario — el Islam —, que le arrebata, desde el primer momento, parte de sus mejores provincias, aunque Constantinopla resista bravamente sus ataques [6].

La prolongada vecindad bizantino-árabe — o sea la de un

descrita en el comentario de G. Ferrand a la *Tuḥfat al-Albāb* de Abū Ḥāmid. *JA*, 207 [1925], 208.

[1] Stein, *Kapitel*, p. 85; *byzantinische Länderkunde*, I, p. XXXVI.

[2] Bury, *Treatise*, pp. 539-40. — J. Haury, *Petros Patrikios Magister und Petros Patrikios Barsymes, Byz. Z*, XIV [1905], p. 529, ambos emisarios bizantinos en Persia; aquí nos referimos al primero.

[3] Procopii, Caesariensis, *Opera Omnia*, ed. J. Haury, 3 vols. Lipsiae 1905, Bell. Pers, I, 3, 11.

[4] Id., Bell. Goth., II, 15, 9.

[5] N. Jorga, *Quelques observations sur l'histoire de Byzance* apud *Byz. Z*, XXVIII [1928], p. 273: La religión como medio político.

[6] M. Lheritier, *L'histoire byzantine dans l'histoire générale*, apud *Mel. Ch. D.*, I, pp. 201, 205; véase sobre este punto mi estudio, *Los asedios musulmanes en Constantinopla*, apud AL-ANDALUS, IX [1944], p. 141.

pueblo de cultura antigua con otro genuinamente nómada — produjo, aparte la siempre renovada enemistad, un constante contacto pacífico: intercambio de embajadas para el rescate de prisioneros, tratados políticos, relaciones comerciales y otros trueques culturales [1].

El hecho es que estos enemigos tan cercanos, que amenazaban hasta la propia capital, sin contar su progresión por el interior del territorio bizantino, paralizaron la poderosa expansión imperial, particularmente sobre las tierras lejanas o de menos importancia vital para el país. Y entonces empezó a actuar aquella refinada administración que tenía reunidos desde hacía mucho tiempo, en los aposentos del palacio imperial, datos y fichas sobre pueblos extraños. La malicia greco-oriental encontró así nuevos medios para hacer valer su prestigio internacional: la misión cristiana y la explotación estatal del comercio [2]; una hábil política matrimonial [3], y el sostenimiento de una corte deslumbrante [4]; combinado todo ello con un ágil y rápido sistema de información, basado singularmente en la pericia, ductilidad, velocidad, sinceridad y lealtad de los embajadores. Ellos trataban personalmente con sus contrincantes, según instrucciones recibidas de la capital, o del propio Basileus. Conocemos en detalle varias misiones con fines secretos: así, por ejemplo, Daniel de Sinope, con el pretexto de tramitar en Damasco una paz duradera con el califa al-Walīd, averiguó clandestinamente el alcance de los preparativos militares árabes [5]. La recompensa ordinaria para los emisarios bizantinos que habían actuado con éxito no era más que su elevación de rango, mientras un fracaso, la

[1] Véase p. 318, nota 1. Dölger, *Kaiserurkunden* da muchos ejemplos. — Compárense también las figs. 1 y 2.

[2] K. Dietrich, *Zur Kulturgeographie und Kulturgeschichte des Balkanhandels*, apud *Byz. Z*, 31 [1931], p. 37; Heyd., *Commerce*, I, pp. 21 ss.

[3] Véase p. 288, nota 3, y más adelante p. 346.

[4] Ebersolt, *Grand Palais*, pp. 3 ss.; J. Ebersolt, *Sur les fonctions et les dignités du Vestiarium byzantin*, apud *Mel. Ch. D.*, I, p. 81.

[5] Dölger, *Kaiserurkunden*, p. 38. El mismo da otros ejemplos de misiones con fines secretos: así, p. 76, una dirigida a la corte del Zar búlgaro en el siglo X. Nikephoros Gregoras nos describe una del siglo XIII (*Byzantinische Länderkunde*, I, p. 50).

Παραπρεσβεία, podía acarrearles muy desagradables consecuencias [1].

Los embajadores eran, pues, los usufructuarios del enorme archivo geográfico-histórico reunido durante generaciones, y al mismo tiempo — aparte los informes esporádicos de forasteros o de misiones extrañas llegadas a Constantinopla — los encargados de aportar nuevos datos valiosos para la futura diplomacia bizantina. Esta época de relaciones diplomáticas, casi siempre con tierras lejanas y particularmente con el Occidente, podría ser llamada la *era de las embajadas*. Gracias a ellas, el poder menguante del Basileus pudo cosechar, a la larga, no pocas ventajas. La embajada a Pipino el Breve en 757 es la que inicia el ciclo. Por tanto, la *Crónica bizantino-árabe de 741* es el último rastro de los tiempos anteriores al nacimiento del Islam, en los que Bizancio aún podía desplegar sus fuerzas hacia derroteros lejanos. Pocos lustros más tarde el sagaz Bizancio había logrado salvar la situación — tan precaria un siglo atrás, cuando en 625 se perdieron las últimas posesiones hispánicas de Bizancio — para reaparecer cien años más tarde en el panorama occidental con aspecto totalmente nuevo.

La misiva de 757 a Pipino fué la que llevó a la corte carolingia — ya en vías de refinamiento — el primer órgano; regalo de suma importancia, ya que fué la iniciación del uso y fabricación de este instrumento en la Europa central [2]. Otras gestiones diplomáticas con Carlo Magno no tuvieron tanto éxito. De una parte, la cuestión de los iconoclastas produjo, a fines del siglo VIII, el famoso cisma [3]. De otro lado, la coronación de Carlo Magno como Emperador el año 800, si bien hizo imaginar al principio un nuevo Imperio general, unido por el matrimonio del Emperador de Occidente con la Emperatriz Irene de

[1] Dölger, *Kaiserurkunden*, Int., p. VII.

[2] Curt Sachs, *Handbuch der Musikinstrumentenkunde*, Leipzig 1920, p. 354; E. Wellesz, *Música bizantina*. Colección Labor, nº 264, Barcelona 1930, p. 27. Según el texto árabe publicado por B. Carra de Vaux, *Notes d'histoire des sciences*, apud *JA* (11e sér.), X [1917], p. 449: el bizantino Mauristos fué el inventor del órgano.

[3] M. Jugie, *Le Schisme byzantin*, París 1941, pp. 82 ss.

Oriente, acabó luego por trocar la amistad en odio [1], produjo a la postre la relación del monarca franco con Hārūn al-Rašīd [2] y más tarde dió pie al presunto protectorado del Emperador occidental en Palestina [3]. En el Imperio franco influían, además, los monjes británicos, herederos periféricos de la cultura bizantina [4], y sobre él desteñía la Italia septentrional, profundamente bizantinizada, de donde surgirá una de las más vigorosas corrientes artístico-religiosas, que, a través de Francia, llegará a nuestra Península [5].

Es curioso que, tratándose de un contacto tan efímero como el de las embajadas, las bizantinas sean casi las únicas que, durante gran parte de la Edad Media, y a pesar de dirigirse a tierras lejanas, tuvieron sensibles repercusiones culturales. Se debe seguramente a la forma ponderada y psicológica con que fueron enfocadas, y a haber sido preparadas con todo esmero a base del fichero imperial. Dicho fichero fué resumido por el Emperador Constantino VII Porfirogeneta en sus *Excepta de Legationibus* [6] y en su precioso tratado *De administrando imperio* que

[1] A. Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque,* París 1888, páginas 249-297; véase en Theophanes, I, pp. 472 ss., II, pp. 314 ss. — Para todo lo que sea influencia bizantina y oriental en la Francia medieval, véase J. Ebersolt, *Orient et Occident,* 2 vols., Paris et Bruxelles 1928 et 1929.

[2] F. W. Buckler, *Hārūn al-Rašīd and Charles the Great,* apud *Byzantion,* VII [1931], p. 555.

[3] L. Brehier, *Charlemagne et la Palestine,* apud *Revue Historique,* 157 [1928], p. 277; A. Kleinclausz, *La légende du protectorat de Charlemagne sur la Terre Sainte,* apud *Syria,* VII [1926], p. 211. Hārūn al-Rašīd señala a Carlo Magno en una carta sus enemigos comunes: en el oeste, el califato de Córdoba, y en el este, Bizancio.

[4] Véase p. 294, nota 2.

[5] Sin querer penetrar más en esta cuestión, sólo citaré a Marqués de Lozoya, *Historia del Arte Hispánico,* I, Barcelona 1931, pp. 278, 366 ss., 502. — Una influencia literaria, probablemente llegada de Italia, hallamos en F. Vercanteren, *Note sur les rapports entre l'Empire franc et l'Orient à la fin du IXe siècle,* apud *Byzantion,* IV [1927], p. 431.

[6] C. de Boor, *Excerpta de Legationibus,* 2 vols., Berlín 1903; en el vol. 113 de Migne, *Patr. Graeca,* la edición es muy inferior. Un juicio de conjunto sobre las obras de Constantino Porfirogeneta hallamos en Krumbacher, pp. 252 ss. Extensos pasajes han sido traducidos en *Byzantinische Länderkunde.*

teóricamente se divide en las siguientes cuatro secciones: 1°, sobre que los bárbaros vecinos son peligrosos, y hay que tenerlos en jaque, excitando y apoyando a otros para que se enemisten con ellos; 2°, sobre las exigencias insensatas de la ἔθνη (los indígenas), y la manera de contrarrestarlas; 3°, descripción etnológica, histórica y geográfica de los pueblos vecinos del Imperio y que mantienen relaciones con él (es la parte más interesante y la que aquí nos atañe); 4°, sobre varias innovaciones domésticas imperiales. Es seguro que los famosos archivos imperiales sufrieron sensibles pérdidas por incendios, humedad y otros estragos; pero, a pesar de ello, los medios políticos merecían la mayor atención. Así, existían para las diversas embajadas nutridos cuerpos de intérpretes [1]. El jefe de todos estos servicios era el μέγας λογοθέτης, o sea el primer ministro, cuyas funciones se repartieron, andando el tiempo, varios funcionarios parciales, consagrado uno a las cuestiones financieras, otro a los correos y así sucesivamente. El que redactaba los escritos diplomáticos era el λογοθέτης τῶν σεκρέτων, cuyas funciones estaban ya definidas en tiempos de Justiniano [2]. Además, Constantino VII Porfirogeneta nos ha legado en el *Liber de Ceremoniis* otro documento valiosísimo para conocer tanto el orden jerárquico, como las costumbres cortesanas de extremado culto al monarca, sobre todo cuando recibía emisarios extranjeros [3]. Su enciclopedia histórica, de la que sólo se con-

[1] Cf. Bury, *Treatise*, pp. 519-575.

[2] A. Semenov, *Ueber Ursprung und Bedeutung des Amtes der Logotheten in Byzanz*, apud *Byz. Z*, XIX [1910], p. 440; Ch. Diehl, *Études Byzantines*, París 1905, p. 107. — Las facultades y relación de títulos durante la monarquía de los Comnenos intenta aclarar Ch. Diehl, *Un haut fonctionnaire byzantin, le Logothête* (τῶν σεκρέτων), apud *Mél. off. à M. N. Jorga par ses amis de France*, París 1933, p. 217.

[3] Ebersolt, *Grand Palais*, pp. 8, 83. Había hasta decorados especiales para los emisarios de según qué pueblos; así, existía uno exclusivamente para los sarracenos. — Otro momento de gran culto al monarca era su coronación; véase descripción de M. Psellos, *Chronographie*, París 1926, p. 54. Sobre la relación de la investidura monárquica occidental con la oriental, consúltese mi estudio mencionado, p. 289, nota 5, p. 106. Las mismas ceremonias de los monarcas hispanocristianos se ajustaban a las normas occidentales (cf., para Aragón, *Coronaciones de los sereníssimos reyes de Aragón*, escritas por Gerónimo de Blancas..., publicado

servan fragmentos, nos habría dado todavía mayor caudal de noticias, sobre el detallado conocimiento, a veces profundamente psicológico, que tenían los regentes bizantinos sobre naciones, pueblos y monarcas de países lejanos [1]. Las fiestas deslumbradoras no dejaron de impresionar a los emisarios extranjeros, captándose a menudo su admiración y sus simpatías. Al escoger los obsequios destinados a los diferentes monarcas, regía, además, un espíritu muy prudente, ya que en Bizancio se les atribuía peculiar importancia. En el códice ilustrado de Skylitzes, al representarse la entrega de regalos por las embajadas al Basileus, los regalos quedan siempre muy destacados (figs. 4 a 6) o, si el emisario entregaba un escrito en el instante captado por el miniaturista, los obsequios se detallaban en la parte superior del dibujo (fig. 3) [2]. Ya hablamos del órgano enviado a Francia; pero más asombroso todavía resulta el envío, en 948, de un ma-

por J. F. A. Uztarroz, Zaragoza 1641, reeditada en Zaragoza 1854; referente a don Pedro III de Aragón, se halla copiado el texto de un manuscrito de El Escorial, sig. &-III-3, a partir de f° 35, en *Documentos inéditos para la historia de España,* XIV, pp. 556-568), y según parece, también en la coronación imperial de Alfonso VII (J. Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial,* 3 vols., Madrid 1924, I, p. 282, ms. &-III-3 los primeros 35 folios; descripción de éste por F. Mª Tubino, *Museo Español de Antigüedades,* V, pp. 43-68). El examen de este aspecto de la vida cortesana hispano-medieval y de sus posibles relaciones con Bizancio (cf. p. 341, nota 4), hay que aplazarlo para mejor ocasión.

[1] Th. Büttner-Wobst, *Die Anlage der historischen Encyklopädie des Konstantin Porphyrogennetos,* apud *Byz. Z,* XV [1906], p. 88.

[2] Véase lo dicho, p. 334, nota 4. El manuscrito de Skylitzes, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, Vit. 26-2, no ha merecido aún la suficiente atención por parte de los bizantinistas. J. Domínguez Bordona, *Manuscritos con Pinturas,* vol. I, Madrid 1933, pp. 429-30, hace algunas ligeras observaciones; pero éste, como antes J. Iriarte, *Regia Bibliotheca Matr. Cod. Gr.,* Madrid 1769, p. 1, se equivoca al juzgar el manuscrito del siglo XIV o XV. Es, por lo menos, del siglo XIII, observación hecha por el siempre tan atento señor Padre Longás, con la que coincido plenamente. — Estas miniaturas dan una imagen viva y sugestiva de la corte bizantina, complemento pictórico al *Liber de Ceremoniis.* Hemos escogido unas cuantas ilustraciones para documentar con ellas nuestra argumentación. Las figs. 1 y 2 demuestran el intercambio pacífico bizantino-árabe (pago de tributos y envío de notas escritas). Las figs. 3, 4, 5 y 6 representan emisarios que ofrecen sus presentes al Basileus.

Fig. 1. — F° 148 *v:* Una embajada musulmana viene a pagar al Basileus el tributo impuesto por un tratado de paz.

Fig. 2. — F° 75 *v:* Emisarios que circulaban entre el Emperador Teófilo (829-842) y el Califa al-Ma'mūn (813-833), cuyos nombres aparecen escritos en tinta roja en lo alto de las tiendas.

Fig. 3. — F° 19 *v:* Embajador con cartas y regalos para el Emperador Teófilo.

De la Historia Bizantina de Skylitzes (ms. Bibl. Nacional de Madrid, Vit. 26-2).

Fig. 4. — F° 200 *r.*

Fig. 5. — F° 201 *r.*

Fig. 6. — F° 201 *r:* Embajadas recibidas por el Emperador Basilio II (976-1025).

Como se ve, en las pinturas intervinieron diferentes manos, según notó ya Kondakow (J. Domínguez Bordona, *Mss. con pinturas,* I, Madrid 1933, p. 429).

nuscrito de Dioscórides y de la historia de Orosio a la corte califal de Córdoba, comprobando que el Basileus conocía la bibliofilia del que iba a ser al-Ḥakam II [1]. Este tratado de materia médica, para cuya traducción al árabe solicitó el califa un traductor experto, que fué el monje Nicolás, al monarca bizantino, originó luego una amplia literatura médica en el medioevo español, basada toda en este texto traducido al árabe en Córdoba [2]. Es ésta una de tantas embajadas cambiadas entre Constantinopla y Córdoba durante los siglos IX y X [3], alguna de las cuales es posible que haya llegado hasta los reinos cristianos del norte de España [4]. Parte de los supervivientes de la rebelión del arrabal de Córdoba, acaudillados por Abū Ḥafṣ al-Ballūṭī, huyeron por mar de la justicia de al-Ḥakam I, y, luego de vencer muchas contrariedades, desembarcaron en la isla de Creta, a la sazón dominada por los bizantinos, donde fundaron la ciudad de Candía y dominaron durante varios años [5]. Por ser andaluces estos

[1] *Bayān*, II, trad. Fagnan, p. 353, nota 1; noticia de Ibn Abī Uṣaybi'a (ed. Cairo, vol. II, p. 47), traducida por S. de Sacy en *Abdallatif*, p. 496 (sólo me fueron accesibles estas páginas fotocopiadas). — El emisario bizantino fué el eunuco Salomón, cuyos buenos servicios mediaron también en las difíciles relaciones con el emperador germánico Otón I. Toda la bibliografía y demás problemas que se relacionan con esta embajada a Córdoba y la del Monje Nicolás se hallan tratados en Dölger, *Kaiserurkunden*, pp. 82-3.

[2] Procedente de Toledo se conserva una copia de esta traducción árabe en la Biblioteca Nacional de Madrid (cf. F. Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid 1889, p. 61, n° CXXV). De los muchos comentadores, sólo mencionaremos al judío zaragozano Ibn Buklāriš (B. N., ms. árabe n° CXXVII), pero en todas las farmacologías, botánicas, etc., árabes como romances, de la Edad Media hispánica, se hallan pasajes procedentes de esta traducción de Dioscórides.

[3] Cf. E. Lévi-Provençal, *Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle*, apud *Byzantion*, XII [1937], p. 1.

[4] López Ortiz, *Ideas imperiales*, p. 59; dedúcese de un documento de Ramiro III, de 974: *Ranimirus flavius princeps magnus basileus unctus*. Véase p. 292, nota 1.

[5] Como fuente bizantina, mencionaremos al Continuator Theophanis, en *Byzantinische Länderkunde*, I, p. 92. M. Gaspar, *Cordobeses musulmanes en Alejandría y Creta, Homenaje a F. Codera*, Zaragoza 1904, p. 217. Para ulteriores detalles, véase nota 3 de esta página.—Candía, entonces llamado χάνδα, se deriva

ocupantes musulmanes, el Emperador Teófilo (véase fig. 2) redactó un escrito de tono poco oportuno, dirigido a ʿAbd al-Raḥmān II, que éste supo contestar con admirable habilidad, enviando al Basileus como embajadores dos astrólogos (el poeta al-Gazāl y un sagaz relojero), que le llevaron un escrito muy amable, aunque poco claro, y un aparato astronómico como obsequio [1]. El mismo al-Gazāl sirvió más tarde como embajador para el norte de España y la Europa septentrional, y cosechó no pocos éxitos en las cortes germánicas, gracias precisamente a sus regalos, que consistían en telas preciosas y alhajas [2].

Como, aparte las bizantinas, sólo las embajadas de los califas de Córdoba lograron éxitos algo duraderos en el medioevo europeo, debemos examinar las posibles coincidencias entre ambas cortes, y explicar así la predisposición de al-Andalus para aceptar elementos culturales bizantinos.

El punto donde hubo mayor compenetración entre Bizancio y el Islam fué Siria. Aquí los musulmanes heredaron de Bizancio la antigua administración económico-social, que más adelante llevarían a España [3], y la político-militar, puesto que los *ŷund* no fueron sino una continuación directa del régimen *thematico* imperial [4] que luego reaparecerá boyante en España [5]. También

del árabe خندق (*Byzantinische Länderkunde*, I, p. 138). En España se conservan varios topónimos derivados del mismo término árabe; cf. M. Asín, *Contribución a la toponimia*, Madrid 1941, p. 15.

1 Véase p. 341, nota 3. No se menciona en Dölger, *Kaiserkunden*.

2 Jacob, *Gesandte*, p. 35, según relato de Ibn Diḥya, que E. Lévi-Provençal no considera fidedigno.

3 C. E. Dubler, *Ueber das Wirtschaftsleben auf der iberischen Halbinsel vom XI. zum XIII. Jahrhundert*, Zurich 1943, p. 134, nota 2.

4 *EI*, I, p. 1.111, *Djund*. — Consérvase aún perfectamente en la época de los mamelucos; cf. Gaudefroy-Demombynes, *La Sirie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*, París 1923. — Cf. mi estudio mencionado, p. 289, nota 5, p. 334.

5 Yāqūt (ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-1870), II, p. 357, *Ḥawrān*, I, p. 136. — Según Ibn Ḥayyān al *ŷund* de Damasco le fué atribuída la comarca de Elvira, etc.: al-Maqqarī, *Analectes* (ed. Dozy, Dugat, Krehl, Wright, Leiden 1885-1861), I, p. 147 (pasaje contenido en la *Crestomatía hispano-árabe*, de Simonet y Lerchundi, Granada 1881). Si posteriores autores llaman a Sevi la *Ḥims*, recuer-

subsistía el orden bizantino en el Egipto islamizado [1]. Y esta persistencia de elementos bizantinos se hace notar en la naciente corte secular de los califas omeyas. Muʿāwiya I b. Abī Sufyān es el primero que emplea el trono [2]. La importancia que se da al vestuario del monarca, particularmente al *ṭirāz* [3], borde dorado de la ropa para aumentar su pompa [4], proviene de Bizancio.

Todos estos elementos se repetirán en la corte califal de Córdova [5]. Las fastuosas recepciones de las embajadas cristianas [6] y la adoración simbólica del monarca [7] son indicios de esta bizantinización del califato occidental. En el dominio del arte hay que tener también presente que el de los omeyas andaluces no es más que una continuación orgánica del que los árabes hallaron en Siria [8], muy susceptible de toda clase de injertos. De ahí el perfecto encaje de los mosaicos, labrados por artífices constantinopolitanos, en la mezquita de Córdoba [9], los cuales, si creemos

dan al *ŷund de Émesa*, que allí se asentó (cf. al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miʿṭār*, Leyde 1938, p. 53, y Marrākušī, *Histoire des Almohades*, trad. Fagnan, Alger 1893, p. 317).

1 H. I. Bell, *The administration of Egypt under the Umayyad Khalifs*, apud *Byz. Z*, XXVIII [1928], p. 278.

2 Ibn Jaldūn, II, p. 46.

3 طراز; cf. R. Dozy, *Suppl. aux dictionnaires arabes*, II, p. 35; R. Dozy, *Dictionnaire detaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam 1845, p. 355, nota 5.

4 En la pintura y en los mosaicos estos bordes son muy peculiares del arte bizantino; cf. W. Neuss, *Die Katalanischen Bibelillustrationen*, Bonn u. Leipzig 1922, p. 38. — Véase para lo bizantino p. 336, nota 4.

5 Ibn Jaldūn, II, pp. 57 ss.

6 Codera, *Embajadas*, pp. 181 ss., descripciones sacadas de Ibn Ḥayyān. La publicación de la obra, que prepara E. García Gómez, revelará más detalles sobre este particular.

7 Muy acertadamente visto por Lévi-Provencal, *L'Espagne musulmane au Xme siècle*, París 1932, p. 48.

8 Terrasse, *Art hispano-mauresque*, pp. 7, 18.

9 Véase nota anterior, p. 217; Marqués de Lozoya, *Historia del Arte hispánico*, I, Barcelona 1931, p. 217, y más adelante, sobre los productos de artesanía, p. 272. — Para la tradición siria de los omeyas andaluces en general, cf. E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*, Le Caire 1938, p. 55.

a Ibn ᶜIḏārī [1], fueron solicitados del Basileus por el califa al-Ḥakam II con altivez verdaderamente bizantina. La organización jerárquica de los visires y sus subalternos presenta también un aspecto totalmente imperial [2], incluso en la final ascensión al solio del ḥāŷib Ibn Abī ᶜAmīr. Las muchas revueltas palatinas parecen eco de las de la corte de Constantinopla. La influencia bizantina trasparece, asimismo, en asuntos mucho más populares, como la construcción de aljibes o la formación de la leyenda de la virgen de Guadalupe [3]. ¿Habrá influído aquí, además del substrato musulmán, el comercio bizantino? [4]. Todas estas influencias bizantinas hallaron en España, por lo que expusimos al principio, un suelo bien abonado para arraigar.

Pero volvamos a la corte califal. En ella se hacen patentes los mismos defectos de la de Constantinopla. Idéntica conciencia de la falta de suficiente fuerza propia obliga al empleo de métodos parecidos. Ibn Ḥayyān nos narra muchas recepciones de embajadas, cuyo relato parece copiado del *Liber de Ceremo-*

[1] *Bayān*, II, p. 253.

[2] Ibn Jaldūn, II, pp. 9 ss., 22, y la decadencia de esta institución, p. 101.— P. Melchor M. Antuña, *La jura en el Califato de Córdoba*, apud *Anuario de la Historia del Derecho Español*, VII [1929], pp. 108-142, señala, además, otros antecedentes. Pero, en Córdoba, el correspondiente ceremonial ya no se seguía con el rigor de la corte imperial bizantina del siglo X. En las ceremonias celebradas por la dinastía Almohade ya no subsistía la antigua jerarquía califal, según indica Antuña, p. 140. Para apreciar esta decadencia en los usos del ceremonial, observamos que el monarca bizantino quedaba totalmente invisible hasta iniciarse la recepción; en Córdoba ya sólo le cubría una hilera de dignatarios. Y la costumbre bizantina era, a su vez, una forma atenuada de los ritos del culto al príncipe divinizado en ciertas culturas y pueblos orientales. Aun entre los Jázaros, también por el siglo X, el monarca quedaba, generalmente, invisible al pueblo, y sólo cuatro veces al año se presentaba a éste (así nos lo describe Yāqūt, ed. F. Wüstenfeld, vol. II, p. 432, *Jazar*, p. 438, relato reconocido como verídico por los historiadores de este pueblo). Esto, más todo lo que dijimos en p. 339. nota 3, sólo hallará una explicación satisfactoria en una base etnográfica que de nuevo nos orienta hacia los pueblos nómado-pastoriles de ganado mayor (alemán: Grosstiervihezüchternomaden) a que ya aludimos más arriba, p. 335.

[3] Cf. R. Mélida, *Catálogo monumental de España. Provincia de Cáceres (1914-16)*, 3 vols. Madrid 1924, I, p. 236; II, p. 185.

[4] Véase el mapa sumario de G. Menéndez Pidal, *Atlas Histórico Español*, Madrid 1941, p. 10, que, por cierto, es insuficiente y demasiado esquemático.

niis de Constantino VII Porfirogeneta. Así, por ejemplo, la recepción de una legación persa del siglo VI en el palacio imperial de Constantinopla tenía lugar de este modo: Reunido el consejo imperial en el consistorio de verano, los embajadores aguardaban detrás de una cortina de seda, que encubría al Emperador a sus miradas. Al descorrerse este velo, aparecía el Basileus rodeado de sus dignatarios. Entonces el embajador se arrojaba al suelo, besaba un lugar señalado por una placa de pórfido, avanzaba hacia el monarca, dando muestras de adoración, se postraba por segunda vez en el centro del aula, y se adelantaba a besar el pie del augusto señor, al que entregaba sus cartas. Sólo entonces se iniciaba la conversación, con el ofrecimiento de los regalos, introducidos en este momento. Pues bien: he aquí cómo refiere Ibn Ḥayyān la recepción en Córdoba de una embajada catalana, previa advertencia de que no se trataba de una solemnidad extraordinaria: Una vez sentado el califa, como era costumbre en tales ocasiones, en el trono en la plataforma del salón oriental de audiencias, que daba a los jardines, fueron llegando los visires, que se fueron sentando por su orden, ocultándolo a las miradas. Un dignatario salió para introducir a los embajadores, que estaban aguardando. Habían llegado éstos previamente a Madīnat al-Zahrā' con algunos cristianos principales de Córdoba, que servían de intérpretes, y un piquete del *ŷund*. Los regalos solían introducirse primero, y los embajadores esperaban en la estancia de la guardia hasta que estuviesen completos los preparativos de la audiencia. Dada la orden de entrar, pasó delante el embajador, todos se postraron en la puerta de la sala en que estaba el trono, y avanzaron luego hasta llegar cerca del califa, cuya mano besaron. Permaneciendo en pie, entregaron el escrito. Mirólo el califa, e inició la conversación con preguntas sobre del estado de Borrell, señor del emisario, y de su país... Cualquier violación de este protocolo por parte de los legados podía acarrear consecuencias muy desagradables.

Estas teatrales ceremonias pudieron impresionar, en un principio, a los sencillos cristianos españoles del Norte; pero, a la larga, como el Estado carecía de fuerza interna y de una continua y multisecular tradición, no lograron contener el derrumba-

miento del califato occidental, cosa que, en cambio, logró Bizancio.

En Córdoba se repite, de manera más sucinta, la historia de Bizancio. Si las Islas británicas importaron cultura bizantina en la monarquía franca, también los legados hispanos transmitían una cultura bizantino-islámica [1]. Más adelante se restablecieron relaciones directas entre Inglaterra y Constantinopla que pasarían, parcialmente, por España [2].

La época de las embajadas bizantinas culmina con el matrimonio, en parte político, de Theophanu, príncesa imperial, con el Emperador Otón II, acontecimiento de consecuencias muy notables para la cultura del centro de Europa [3]. De manera parecida, hábil e inteligente, actuarían, aunque en menor escala, las legaciones cordobesas en el norte de la Península y en la Europa central [4].

La ductilidad, condición primera de un diplomático y fruto de una tradicional cultura refinada y cortesana, sea de Bizancio o de Córdoba, contrasta violentamente con la tosquedad y la falta de finura y tacto de los legados norteños enviados por el monarca germánico Otón I: en Constantinopla el vanidoso Liutprando de Cremona [5], y en Córdoba el terco Juan, abad

[1] V. Gardthausen, *Die griechische Schrift des Mittelarters im Westen Europas*, apud *BNJ*, VIII [1931], p. 114. — Apuntaremos, además, que Inglaterra conservaba la notación musical bizantina; v. gr., en el Winchestertropar (cf. M. Schneider, *Geschichte der Mehrstimmigkeit*, vol. II, Berlín 1935, p. 18).

[2] A. A. Vasiliev, *Manuel Comnenus (1143-1180) and Henry II (1154-1189) Plantagenet*, apud *Byz. Z*, XXIX [1929], p. 333.

[3] Sólo citaré a E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen*, apud *Historische Zeitschrift*, 129 [1924], p. 424; M. Uhlirz, *Studien über Theophano*, apud *Deutsches Archiv zur Geschichte des Mittelalters*, VI [1943], p. 142. Para algunas consecuencias culturales, véase M. Creutz, *Kunstgeschichte der edlen Metalle*, Stuttgart 1909, p. 104.

[4] Véase Jacob, *Gesandte*, p. 342, nota 2. — Desde otro punto de vista — el de la posible transmisión de obras históricas —, traté de las embajadas en mi estudio *Fuentes árabes y bizantinas de la Primera Crónica General de Alfonso el Sabio*, que se publicará, Dios mediante, este año en *Vox Romanica* (Zürich).

[5] Liudprando redacta el informe de su misión para Otón I, como solían hacer los emisarios bizantinos con el Basileus: Liudprandus Cremonensis, *Relatio de legatione Constantinopolitana 968*, apud *MGH*, SS., III, pp. 347-363 (seg. ed.,

de Gorz [1]. El primero se mofaba del refinamiento cortesano del Emperador Nicéforo Focas; el segundo pretendía convertir al cristianismo a ʿAbd al-Raḥmān III. En esta contraposición puede apreciarse perfectamente la causa de los éxitos diplomáticos de las embajadas bizantinas y sus repercusiones culturales, aunque muy a menudo sus fines eran puramente prácticos, y sobre todo comerciales, como en las enviadas a Rusia [2].

Ibn Jaldūn sentó, sin embargo, como ley absoluta que los pueblos fuertes y rudos son los que marcan la pauta en la marcha de la historia, y que por su agresión sucumben las naciones refinadas [3]. Así sucedió con Córdoba, y, más adelante, con Bizancio, pues, a pesar de sus habilidades y manejos, hubo de caer ante los Latinos semisalvajes. La amplia información bizantina [4], que facilitó las espléndidas embajadas de tan grande éxito diplomático, pudo demorar, pero no conjurar el derrumbamiento del antiguo Imperio romano oriental, minado por la reducción de su territorio y por la decadencia social, comercial, agraria y fiscal [5]. Su posición internacional quedó también de-

pp. 136-166); allí desahoga su malhumor por el poco respeto que se le tributó y por las esperas que le impuso el ceremonial bizantino. Cf. B. Leib, *Rome vue de Byzance au XIe siècle*, apud *Byzantion*, III [1926], p. 233; W. Wattenbach, *Deutsche Geschichsquellen im Mittelalter*, 2 vols., Berlín 1893-94, I, pp. 423-429.

1 Johannes, abbas S. Arnulfi Mettensis († circa 980), *Vita Johannis abbatis Gorziensis*, apud *MGH*, SS., IV, pp. 335-377, reedición y traducción castellana de la parte que aquí nos interesa, por A. P. y M., *Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba, Abderramen III*, apud *RABM*, II (1872), pp. 76, 90, 103, 120, 137; E. Lévi-Provençal reproduce parte en *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, París 1931, pp.49-50, y estudia esta misión, así como a las bizantinas, en *La Civilisation arabe en Espagne (vue générale)*, Le Caire 1938, pp. 110-115. También W. Wattenbach *(op. cit.)*, pp. 372-3, pone en parangón estas dos embajadas germánicas, aunque sin acertar en su interpretación. — Otra embajada alemana llegó, según Ibn Ḥayyān, en 974 a la corte de al-Ḥakam II (Codera, *Embajadas*, p. 201).

2 Bury, *Treatise*, p. 539. Dölger, *Kaiserurkunden*, p. 57. Se conservan los tratados en la primera crónica rusa de Kiew, dicha de Nestorio (trad. francesa de L. Leger, París 1884, pp. 35 ss.).

3 Ibn Jaldūn, I, p. 303 (263).

4 Ya la apunta *Krumbacher*, p. 229.

5 Resumen en Diehl, *Grandeza*, pp. 105-193.

bilitada por las divergencias religiosas con Roma, que produjeron en el siglo XI la separación definitiva de las iglesias romana y griega [1]. Así perdió, por último, hasta el respeto religioso la capital bizantina, saturada, además de incultos y feroces comerciantes, mercenarios y aventureros occidentales, sobre todo venecianos [2]. Cuando en 1204 los Latinos asaltaron y ocuparon Constantinopla, en el curso de la cuarta cruzada a Tierra Santa, sólo gracias al patriarcado y a la arraigada tradición antigua, pudo aplazarse la hecatombe definitiva por unos siglos [3]. Pero la agonizante monarquía intentó en vano fortalecer su situación buscando la ya perdida y malograda unión eclesiástica con Roma [4], a pesar de que procuró asimilarse la dogmática occidental y de que, ya en el siglo XIII, se tradujo al griego la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino [5]. No volverán a salir espléndidas embajadas en dirección al Oeste. El año 1400, fué el mismo Emperador Manuel II Paleólogo el que tuvo que encaminarse a Occidente en busca de apoyo contra los turcos [6].

Ahora son los habitantes de la Península ibérica, los nave-

1 Véase M. Jugie, *Le Schisme byzantin*, París 1941.

2 Macri, *Constantinople*, pp. 31-72; L. Halphen, *Le rôle des Latins dans l'histoire intérieure de Constantinople à la fin du XIIe siècle*, apud *Mél. Ch. D.*, I, p. 141; Ch. Diehl, *Una república de patricios: Venecia*, Madrid 1943, pp. 29-42; Heyd, *Commerce*, I, pp. 249-275.—Los musulmanes de al-Andalus tildaban a los cristianos del norte de la Península con los mismos tópicos que los bizantinos a los latinos, cf. p. 342, nota 3; pp. 20-39, todos los datos referentes a los baños.

3 A. Heisenberg, *Das Problem der Renaissance in Byzanz*, apud *Historische Zeitschrift*, 133 [1925], p. 393.

4 Ya en el siglo XI se vuelve a buscar la unión; cf. W. Holzmann, *Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, apud *Byz. Z*, XXVIII [1928], p. 38; reseña de varios libros por M. Willer, *Les relations de Rome et de Constantinople au Moyen-Age*, apud *Byzantion*, II [1925], p. 615; reseña por F. Dölger, apud *Byz. Z*, XXXIII [1933], p. 132, de O. Halecky, *Un empereur de Byzance à Rome (20 ans de travail pour l'union de l'église)*, Varsovia 1930. Resumen total del problema en Ch. Diehl, *Études Byzantines*, París 1903, p. 10: *Byzance et la Papauté (depuis le schisme du XIe siècle jusqu'à la chute de l'Empire)*.

5 M. Rackl, *Die griechische Uebersetzung der Summa Theologica des heiligen Thomas von Aquino*, apud *Byz. Z*, XXIV [1923-4], p. 48.

6 M. A. Andreeva, *Zur Reise Manuels II. Palailogos nach Westeuropa*, apud *Byz. Z*, 34 [1934], pp. 37, 351.

gantes catalanes [1], los que llegan a las orillas helénicas y traen luego a España los restos del caduco esplendor bizantino, bien obras de arte [2], bien términos marítimos usuales en Oriente [3], en correspondencia a los que los Latinos habían introducido anteriormente en el griego [4].

Como hemos podido ver, a grandes rasgos, la influencia de la cultura bizantina en España se inicia por una vigorosa acción directa político-militar, que se atenúa, al correr de los siglos, en una hábil misión diplomática de embajadas, para terminar en que las embarcaciones catalanas irían a buscar a Oriente los despojos del antiguo esplendor.

A su vez, pocos lustros después de la toma de Constantinopla por los turcos en 1454, los Reyes Católicos conquistarán Granada, último rastro de aquel espléndido califato islámico-bizantino en Al-Andalus, que tuvo a Córdoba por capital.

CÉSAR E. DUBLER.

[1] Estas relaciones fueron favorecidas y preparadas ya en el siglo XIII por la actuación de princesas bizantinas; cf. J. Miret y Sans, *Sobre Princesas griegas en Cataluña*, apud *Revue Hispanique*, X [1903], XV [1906], XIX [1908]; C. Marinescu, *Du nouveau sur Constance de Hohenstaufen, impératrice de Nicée*, apud *Byzantion*, I [1934], p. 451; C. Marinescu, *Notes sur les catalans dans l'empire byzantin pendant la regne de Jacques II (1291-1327)*, apud *Mélanges F. Lot*, p. 501, y reseña en *Byz. Z.*, XXVI [1926], p. 449; G. Schlumberg, *Expédition des almogavares ou routiers catalans en Orient de l'an 1302-1311*, París 1902; varios estudios de A. Rubió i Lluch, de los que aquí sólo mencionaremos *La població de la Grecia catalana en el XIV^en segle*, Barcelona 1933; L. Nicolau d'Olwer, *Notes sur le commerce catalan a Constantinople en 1380*, apud *Byzantion*, IV [1927], p. 193. — ¿Tendremos que ver en la afición del Rey don Pedro IV el Ceremonioso por las fastuosas fiestas [cf. p. 339, nota 3, en la obra de Blancas, editada por J. F. A. Uztarro, lib. I, cap. X, p. 117] un efímero reflejo de la corte y ceremonial bizantinos?

[2] Un ejemplo lo ofrece A. Muñoz, *Un avorio bizantino gia nel museo di Vich (Catalogna)*, apud *Byz. Z.*, XIV (1905), p. 575.

[3] Joan Coromines, *Les relacions amb Grecia reflectides en el nostre vocabulari*, apud *Hom. a A. Rubió i Lluch*, 3 vols., Barcelona 1936, III, p. 283. — Por lo menos, parte de los términos comentados son mucho más antiguos, y se relacionan con la antigua grecidad del litoral hispánico, cf. p. 290, nota 4.

[4] P. Kretschmer, *Lateinische und romanische Lehnwörter im Neugriechischen*, apud *Byz. Z.*, VII [1898], p. 398. Se trata particularmente de términos marítimos procedentes del veneciano o del genovés.

LA POLÍTICA AFRICANA DE ʿABD AL-RAḤMĀN III [1]

EL CONFLICTO ENTRE LAS INFLUENCIAS OMEYA Y FĀṬIMĪ EN EL MAGRIB [2]

La Berbería a comienzos del siglo X. Iniciación del movimiento fāṭimī.

El conflicto entre las influencias de la monarquía hispano-omeya y del califato fāṭimī, entablado desde los primeros años del reinado de al-Nāṣir, y las sangrientas luchas que no tardaron en surgir entre sus vasallos respectivos, tanto en el Magrib central como en el occidental, han sido objeto de exten-

[1] [Nuestro ilustre colaborador el profesor E. Lévi-Provençal acaba de publicar el primer volumen de una grande y nueva historia de la España musulmana, que abarca desde la conquista de la Península por los Árabes hasta la caída del Califato omeya de Córdoba. De esta obra — que marcará una nueva época en nuestros estudios, cuyos progresos ha incorporado, y que viene por fin a sustituir a la benemérita de Dozy, cuya vigencia se ha prolongado tanto tiempo — daremos detallada cuenta en el momento oportuno, ya que, por haber sido impresa en El Cairo y a causa de las circunstancias actuales, todavía no ha circulado o empieza apenas a circular por Europa. Afortunadamente aparecerá pronto en España, ya que el profesor Emilio García Gómez acaba de traducirla, sobre un ejemplar en capillas que le ha procurado el autor, y su traducción quedará integrada en la gran *Historia de España* que, bajo la dirección de don Ramón Menéndez Pidal, edita la casa Espasa-Calpe, S. A. Agradecemos a esta empresa la amable autorización que nos concede para adelantar en nuestra Revista, como muestra y anuncio de dicha traducción, las páginas que componen este artículo. — *N. de la R.]*

[2] Sobre la política africana de ʿAbd al-Raḥmān III, las fuentes árabes indi-

sas consideraciones por parte de los analistas del Occidente musulmán de la alta Edad Media. Ahora bien: si exceptuamos, en algunos casos, a Ibn Jaldūn — el más tardío, pero también el más clarividente, de estos autores —, la lectura de los relatos históricos sobre esta época turbulenta es decepcionante: las narraciones son, al par, complicadas y monótonas, y con frecuencia se contradicen, sobre todo en la cronología. Para juzgarlas no hay más que recorrer las densísimas páginas de la meritoria, pero anticuada, compilación de Fournel. Ha sido preciso llegar a estos últimos años para que, al fin, pudiéramos disponer, respecto a este período embrollado y desconcertante, de un ensayo racional de aprovechamiento e interpretación de las fuentes ára-

cadas *supra* [Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, pp.,133-5, 161-248, trad., pp. 213-6 y 259-384; la «Crónica de al-Nāṣir» anónima (ms. de la colección del autor); Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl*, pp. 32-47; Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, IV, pp. 137-144; Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 227-47; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Antuña del ms. de Oxford, índice; Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*, II, pp. 272-82; *Ajbār maŷmūʿa*, texto, pp. 153-65, trad. esp., pp. 133-42; Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ*, texto, pp. 114-5, trad. esp., pp. 98-9; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, pp. 98-101; Ibn al-Aṯīr, *Annales*, pp. 311-2, 323-4, 361-2; Nuwayrī, *Hist. de Esp.*, texto, pp. 213-5; trad. esp., pp. 32-4] no tienen más que un interés secundario, a excepción del tomo II del *Bayān* de Ibn ʿIḏārī. Las fuentes principales son: Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. y trad. De Slane, *passim* (véase el índice: sobre todo, las noticias sobre los Idrīsīes y los Ṣāliḥīes de Nākūr); Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, *passim* (véase el índice de la trad.); Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās* (capítulos relativos a los Idrīsīes y a las dinastías zenetas); *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Age*, ed. Lévi-Provençal, Rabat 1934, pp. 3-5; y principalmente Ibn Jaldūn, *ʿIbar = Hist. des Berbères* (véanse los índices de la trad. De Slane, sobre todo, los capítulos referentes a los Fāṭimīes e Idrīsīes y a los Zanāta).

Bibliografía: H. Fournel, *Les Berbers, Études sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, t. II, París 1881, pp. 1-328 (en este voluminoso trabajo hay referencias detalladas a los menores hechos atestiguados por los cronistas); E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, en particular las pp. 309-73. En *L'Afrique du Nord française dans l'histoire*, G. Marçais apenas se ha ocupado de la expansión omeya en el Magrib. Un buen resumen del conflicto hispano-fāṭimī en el Magrib nos da R. Brunschvig en *Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam*, apud *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Cairo 1937, pp. 147-8. Véase en último término H. Terrasse, *La politique des califes de Cordoue au Maroc*, en *Bull. de l'Enseignement public du Maroc*, nº 179, Rabat 1944, páginas 1-11.

bes traducidas a una lengua europea, y susceptibles por ello de ser utilizadas por historiadores no arabistas. Sean cualesquiera las reservas a que obliga con frecuencia la argumentación poco rigurosa del autor y su incapacidad para acudir a los textos originales, es forzoso reconocer que el atrevido ensayo de E. F. Gautier sobre los «siglos oscuros del Magrib» [1] nos permite desenvolvernos con mucho más desembarazo dentro de una historia, confusa entre las que más lo sean, y que esta historia seguiría siendo inexplicable, o todo lo más conjetural, si, a ejemplo de los cronistas musulmanes que la relatan, quisiéramos limitarnos a una simple exposición de los acontecimientos políticos, sin tener en cuenta los móviles — étnicos, religiosos o sociales — que los han provocado casi siempre. Desde luego, el que dichos acontecimientos fueran aquí contados con todo detalle está fuera de lugar. Limitándonos a un rápido bosquejo, no expondremos más que los datos históricos más esenciales, ni daremos más que las referencias cronológicas más significativas.

En los últimos años del siglo IX, son tres los Estados que se reparten todavía, de Este a Oeste, la mayor parte del Africa del Norte: el reino aglabī de Ifrīqiya y del Magrib oriental, el imāmato rustumī del Magrib central y el reino idrīsī de Marruecos. Los dos primeros han de ser barridos, apenas desencadenada la oleada fāṭimī. La víspera de su trágica desaparición, el reino aglabī se halla en plena decadencia. Sus soberanos llevan — bien en Qayrawān, su capital oficial, bien en Raqqāda, su residencia personal — una vida mediocre, turbada o interrumpida por revueltas de tribus o conjuras palatinas. Hacia el Oeste su autoridad rebasa apenas el territorio de Constantina; más allá se ha tornado particularmente precaria, cuando no está en conflicto con la de sus vecinos los Rustumīes, cuya capital es Tāhart. Estos últimos dominan, en condiciones que conocemos mal, la zona esteparia que se extiende al Sur de la Argelia actual, en dirección del Hodna y del Zāb. Las relaciones de estos imāmes

[1] William Marçais ha hecho una reseña muy importante de este libro en la *Revue critique d'histoire et de littérature*, París 1929, pp. 255 ss. Una nueva edición, con ciertos retoques necesarios, fué publicada por el autor en 1937 con el título cambiado en *Le passé de l'Afrique du Nord*.

jāriŷīes con sus vecinos nómadas de la gran confederación beréber de los Zanāta parecen haber sido, en general, confiadas y amistosas. Pero la estructura del pequeño Estado teocrático de Tāhart no pasa de frágil, y tampoco podrá resistir al primer ímpetu de los Fāṭimīes.

En Marruecos la situación aparece más complicada, y merece un examen más detenido, ya que es aquí, sobre todo, donde España se empeñará inmediatamente en contrarrestar la expansión fāṭimī. Son varios los principados independientes que han logrado sostenerse: en el cordón de los oasis del Tafilete, el de los Midrārīes de Siŷilmāssa, jāriŷīes; en la zona subatlántica, el de los Bargawāṭa, heréticos; en la costa mediterránea, a las mismas puertas de la Península ibérica, la pequeña baronía de Nākūr, donde reinan los Ṣāliḥīes ortodoxos. El resto del país — la mayor parte — sigue siendo patrimonio de los Idrīsīes descendientes del Profeta. Pero su reino ha quedado fragmentado desde la época, ya lejana, en que los territorios que lo componían fueron, en 828 (213), repartidos entre los hijos de Idrīs II. A partir de entonces y hasta fines del siglo IX, la historia de los Idrīsīes es sumamente accidentada. El hijo mayor de Idrīs II, Muḥammad, que es el que ha cometido la falta de desprenderse de la mayor parte de la herencia paterna en beneficio de sus hermanos, se ve pronto obligado a acudir a algunos de ellos para castigar a los otros, que intentaban derribarlo, y a darles luego, en premio de su intervención, los dominios de los rebeldes vencidos. Los dos hijos de Muḥammad, ʿAlī y Yaḥyà I, reinan tras él, uno después de otro, con relativa tranquilidad. Yaḥyà II, hijo de Yaḥyà I, es, en cambio, destronado por los súbditos de su capital, a causa de su desvergonzada vida privada, y reemplazado en Fez por su primo y suegro ʿAlī ben ʿUmar, un nieto de Idrīs II. Este príncipe logra, según las crónicas, rehacer por algún tiempo la unidad idrīsī; pero luego su autoridad es combatida por ʿAbd al-Razzāq al-Fihrī de Huesca [1], un aventurero de

[1] En recuerdo de su patria, este aventurero llamó *Wašqa* (nombre árabe de Huesca) al pico en que se fortificó, que sigue existiendo con el mismo nombre *(Ŷabal Wašqa)*, en la tribu de los Banī ʿAlāham.

origen español, que viene a predicar en sus dominios la doctrina de los jāriŷīes ṣufrīes. Después de desencadenar una rebelión al Sudeste de Fez, en el macizo montañoso del Buiblāl, este ᶜAbd al-Razzāq logra, en efecto, apoderarse de aquella parte de la capital idrīsī que, por invitación de Idrīs II, habían poblado los «rabaḍīes» andaluces expulsados de Córdoba por al-Ḥakam I. La otra parte de Fez, la «orilla de los Qarawiyyīn», resiste, por el contrario, victoriosamente, y sus habitantes, con la ayuda de otro idrīsī, Yaḥyà III ben al-Qāsim, apodado al-Miqdām, consiguen expulsar al rebelde de toda la ciudad. Este Yaḥyà III prosigue la lucha contra los Jāriŷīes, pero acaba perdiendo la vida, en 905 (292), luchando contra las tropas de un pretendiente de su propia familia. Dicho pretendiente — Yaḥyà IV ben Idrīs ben ᶜUmar — se hace cargo, a su vez, del poder, que perderá, dieciséis años más tarde, destronado por los ejércitos fāṭimīes. Antes, sin embargo, había tenido que renunciar al dominio de la zona de Tremecén, feudo de los jefes Zanāta de la rama de Magrāwa, y, más cerca del mismo Fez, al de la región montañosa que bordea por ambos lados el pasillo de Tāzà, donde hacen prevalecer su autoridad dos jefes de Miknāsa, Maṣāla ben Ḥabūs y Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya, de los que tendremos que volver a tratar más de una vez.

Al otro lado del Mediterráneo, el emir que reina en Córdoba, ᶜAbd Allāh, tiene demasiado que hacer en sus dominios, donde se enfrenta con la rebelión general de sus vasallos, para conceder mucha atención a los asuntos de Africa. Ni siquiera sabemos en qué medida dejó que se aflojaran un tanto los vínculos de amistad que, como ya vimos, habían sostenido sus predecesores con los Rustumīes, los Midrārīes y los Ṣāliḥīes. Suponemos también que, bajo su reinado, la España musulmana siguió manteniendo una actitud de reserva, si no de franca hostilidad, contra los Aglabīes y los Idrīsīes. Pero, antes de la muerte del emir cordobés y del advenimiento de su nieto ᶜAbd al-Raḥmān III, la formidable explosión del movimiento fāṭimī iba a sacudir toda la Berbería, y sus ecos no podían dejar de llegar a España y de encontrar en ella una resonancia profunda.

No daremos aquí al lector detalles — que podrá encontrar en algunos trabajos recientes [1] — sobre la doctrina ismāʿīlī, y, de modo más amplio, sobre el cisma šīʿī, que se produjo en los primeros tiempos del Islam por haberse excluído del califato a los descendientes legítimos del Profeta Mahoma (los de su hija Fāṭima y su yerno ʿAlī), en provecho de los llamados usurpadores: los tres primeros califas, y luego los Omeyas de Oriente y los ʿAbbāsíes. Tampoco nos detendremos a explanar la teoría de los imāmes «visibles» y «ocultos» y de la venida del esperado Mahdī. Nos limitaremos a decir que entre los propagandistas ismāʿīlíes que, en la segunda mitad del siglo IX, recorren el mundo islámico, hubo uno, el *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī, que, por haber conocido en la Meca a algunos montañeses Kutāma de la Pequeña Kabylia actual y por haberse ganado su confianza, vino al país de éstos para recoger en él adhesiones secretas a la doctrina que se esforzaba en difundir. Llegó el año 893 (280); se estableció en el pueblo de Ikŷān, en una región donde se reconocía apenas la autoridad aglabī, y se consagró a su apostolado, en el que, tras algunos contratiempos, vió que el éxito coronaba sus esfuerzos. Ahora bien: cuando un misionero de esta índole — ya veremos luego otros ejemplos en el Occidente musulmán — triunfa en la empresa espiritual que se le ha asignado, acaba siempre por desear y buscar beneficios temporales para sí y para sus adeptos. Por ello al-Šīʿī, pocos años después de instalarse entre los Kutāma, entró en lucha descubierta contra los Aglabíes. Advertidos éstos del peligro, enviaron una expedición a que reprimiera la insurrección que acababa de estallar en la Pequeña Kabylia; pero perdieron el tiempo, porque en 902 (289), el *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh se apoderó, en la zona de Constantina, de la fortaleza de Mīla. Aunque los Aglabíes se vieron obligados a recobrarla, no tardó en ganársela de nuevo, y en hacerse, además, dueño de Seṭīf. El soberano de Ifrīqiya, que era a la sazón Ziyādat Allāh III, se esforzó en vano por contener la ofensiva kutāmī, que se des-

[1] Véase, sobre todo, el artículo «Ismāʿīliya» de W. Ivanow, en el Supl. de la *Enc. Isl.*, Leiden-París 1938, pp. 103-9, y las referencias bibliográficas citadas.

plegó en dirección al macizo montañoso del Aurés, y que fué apoderándose sucesivamente de Ṭobna, Belezma, Bāgāy y Tebessa, antiguas plazas fuertes bizantinas, que protegían el acceso a la parte occidental de Ifrīqiya, pero que carecían de guarnición suficiente. Algo más tarde, el *dāᶜī*, que, en el ínterin, se había hecho dueño de Constantina, llegó (marzo 999 = ŷumādà II 296) a tomar Laribus, el reducto más sólido de la resistencia aglabī. Desde este momento el camino de Qayrawān quedaba despejado. Días más tarde, Abū ᶜAbd Allāh y sus aliados de Kutāma entraban en Raqqāda, dejando al Aglabī el tiempo justo para escapar, y la población de Qayrawān tuvo que someterse a los vencedores.

A pesar de estos resonantes triunfos, Abū ᶜAbd Allāh al-Šīᶜī, no había olvidado que no obraba por cuenta propia, sino que preparaba el camino al imām ismāᶜīlī, del que no era más que un oscuro lugarteniente favorecido por la fortuna, que, por fin, se mostraba clemente con los Fāṭimíes. Apenas ganadas las primeras victorias contra el régimen aglabī, avisó al imām, el cual, desde Oriente, donde se encontraba, se puso en camino hacia el Magrib. Se llamaba ᶜUbayd Allāh [1], y había recibido, al morir su padre Muḥammad al-Ḥabīb, el legado de este imāmato hasta entonces puramente teórico. La odisea de ᶜUbayd Allāh a través de Egipto, Libia e Ifrīqiya está rodeada de misterio. Lo que es seguro es que no se reunió con su *dāᶜī* y que de pronto apareció refugiado, al otro extremo de la Berbería, en Siŷilmāssa, capital del Estado midrārī de los oasis del Tafilete, cuyo señor, al-Yasaᶜ ben Maymūn, teniendo su actividad por subversiva, se apoderó de su persona. El primer cuidado de Abū ᶜAbd Allāh al-Šīᶜī, una vez en su poder Raqqāda y Qayrawān, fué ir a sacar a ᶜUbayd Allāh de su prisión.

Desde Qayrawān al Tafilete el itinerario seguido por el *dāᶜī* le hizo pasar por Tāhart, la capital de los Rustumíes, de la que

[1] J. Walker le ha dedicado un artículo en la *Enc. Isl.*, III, pp. 125-6, *sub* al-Mahdī ᶜUbaid Allāh (con abundante bibliografía). — Una detallada exposición de la conquista de Ifrīqiya por el *dāᶜī* Abū ᶜAbd Allāh al-Šīᶜī y los Kutāma se encontrará en M. Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou' l-Arlab*, pp. 283-315.

Abū ʿAbd Allāh se apoderó sin esfuerzo, derribando al mismo tiempo y definitivamente la pequeña dinastía jariŷí. El soberano de Siŷilmassa intentó entonces medir con él sus fuerzas, y le atacó ante los muros de su capital; pero fué desbaratado y tuvo que huir. Libertado de la cárcel, ʿUbayd Allāh, fué proclamado en pleno campo de batalla califa y Mahdí, y, en compañía de ʿUbayd Allāh, partió en seguida hacia Raqqāda, adonde llegó a fines de 909 (297) y recibió el juramento de obediencia de los habitantes de Qayrawān. En Siŷilmassa había dejado una guarnición de Kutāma, que, al cabo de algunas semanas, fué asesinada por los habitantes, los cuales restablecieron a un Midrārī al frente de su principado.

Una vez instalado en su nuevo reino, ʿUbayd Allāh se reveló un soberano enérgico, que, con implacable severidad, intentó tener a raya a sus partidarios Kutāma y a sus demás vasallos. Algo más tarde, receloso del ascendiente que su *dāʿī* conservaba sobre las masas y de las sospechas que éste, harto de sus excesos, se había atrevido a emitir sobre la impecabilidad del Mahdí, se desembarazó de Abū ʿAbd Allāh, haciéndolo ejecutar en 911 (298). Al año siguiente ʿUbayd Allāh tuvo que enviar un ejército al Magrib central, con objeto de meter en cintura a los nómadas Zanāta del antiguo imamato rustumí, que se habían sublevado, y de reconquistar Tāhart. Esta ciudad, que había recobrado su independencia, pasó de nuevo a manos de los Fāṭimíes, y su territorio quedó confiado al jefe miknasí Maṣāla ben Ḥabūs, el cual, adherido desde el primer momento al nuevo régimen cismático, iba a revelarse, en el curso de su breve carrera, como el mejor general que tuvo el Mahdí en la Berbería occidental.

Al mismo tiempo, en 912 (300), moría en Córdoba el emir ʿAbd Allāh, confiando a su nieto ʿAbd al-Raḥmān III el empeño de regir los destinos de la monarquía hispano-omeya.

La política africana de ʿAbd al-Raḥmān III hasta la toma de Ceuta (912-931).

Hemos de creer que ʿAbd al-Raḥmān III nació con buena estrella. Cuando, en los primeros años posteriores a su advenimiento, el joven sucesor del emir ʿAbd Allāh se veía todos los días asaltado por mil preocupaciones, relativas a sus propios dominios, ¿qué habría sido de su patrimonio, tan comprometido ya, si los triunfantes Fāṭimíes, después de su vertiginosa conquista de toda Ifrīqiya y del Magrib hasta más allá de Tāhart, se hubiesen propuesto explotar su victoria y proseguir su avance hacia Occidente, sin tomarse el menor respiro? Una vez que Marruecos hubiera caído en sus manos, todo les habría movido a llevar la guerra a España, para destronar al representante de una dinastía que aborrecían tanto como a la ʿAbbāsī, detentadora del califato ortodoxo y del poder temporal en el Oriente islámico. Pero, afortunadamente para el omeya de Córdoba, este Oriente fué el que apareció ante los ojos de ʿUbayd Allāh como la presa de que era más urgente apoderarse. La toma de Qayrawān no era para él más que una primera etapa en una serie de proyectadas conquistas que habían de seguirse hacia el Este, primero por el desierto líbico y luego por Egipto. En efecto, el año 914 (fines de 301), el señor de la parte oriental del Norte de África emprendió una primera campaña hacia el valle del Nilo. Su hijo y presunto heredero, Abū-l-Qāsim Muḥammad, hizo unas cuantas incursiones audaces que le permitieron avanzar hasta Alejandría y el Fayyūm; pero luego tuvo que batirse precipitadamente en retirada, y regresar a Ifrīqiya, dejando tras de sí el territorio de Barka — la actual Cirenaica — en plena rebelión. Al mismo tiempo, los nuevos vasallos del imperio fāṭimī comenzaban a levantar cabeza: en el Zāb se produjo una insurrección de Kutāma, que hubo que reprimir; Trípoli había intentado asimismo sacudirse el yugo de ʿUbayd Allāh; Sicilia había sido teatro de una grave rebelión legitimista y no

había estado en mucho que la gran isla cayese en manos del califa ʿabbāsī al-Muqtadir. Estas dificultades, unidas al fracaso de su primera tentativa contra Egipto, dieron que pensar a ʿUbayd Allāh, que hasta entonces se había limitado cómodamente a tomar posesión de los dominios que le había conquistado su *dāʿī*, aquel Abū ʿAbd Allāh a quien tan mal pago había dado. Por otra parte, y en esos mismos dominios, la propaganda jāriŷī no había depuesto las armas, y en todas partes fermentaban los espíritus. En vista de ello, y no sin prudencia, el señor de Qayrawān pensó que, antes de tomar otras iniciativas belicosas, le hacía falta disponer de una nueva capital que habría de ser el reducto supremo de su amenazado poderío. La fundación de al-Mahdiyya ocupó también, de esta suerte, los primeros años de su reinado. La construyó sobre un promontorio del golfo de las Sirtes, fácilmente defendible por tierra, y, al par, hizo de ella un vasto arsenal para la flota de guerra que había heredado de los Aglabíes y que puso todo su empeño en reforzar.

ʿAbd al-Raḥmān III no tardó, desde luego, en recibir informes, en España, del peligro que para su reino representaba el poderío marítimo fāṭimī. Si damos crédito a un breve pasaje de Ibn Jaldūn [1], en 914 (302) se dirigió a Algeciras a hacer alarde de su propia flota y a dar instrucciones para la botadura y equipo de nuevas unidades y el establecimiento de una vigilancia permanente del litoral andaluz. Su proyecto era impedir toda relación marítima entre España y el África fāṭimī, y evitar que su principal adversario peninsular, Ibn Ḥafṣūn, recibiese de los puertos magribíes refuerzos y vituallas; tanto más cuanto que Ibn Ḥafṣūn se había apresurado, al saber la proclamación de ʿUbayd Allāh, a enviarle un mensaje de obediencia y a prescribir que, desde entonces, se haría una invocación en su favor al iniciarse el sermón del viernes en todas las mezquitas de los territorios andaluces sometidos a su autoridad.

Por consiguiente, ya en esta época, y sin que ni uno ni otro haya iniciado unas auténticas hostilidades, tanto el Omeya como el Fāṭimī adoptan lo que con el lenguaje actual llamaría-

[1] ʿ*Ibar*, IV, p. 139.

mos una actitud de «prebeligerancia». Ninguno de los dos tiene todavía medios suficientes para pasar al ataque; pero entrambos se observan con tanta atención como recelo. Desde España e Ifrīqiya regenta cada uno una vasta red de espionaje que le informa de la situación política y de los avances o retrocesos de la pacificación en el país adversario. En el Norte de África no faltan aventureros de origen andaluz, que conservan relaciones con su patria y que hacen llegar a la corte cordobesa informes que pueden serle útiles. Por su lado, el Fāṭimī — sabiendo que la doctrina de que es campeón puede encontrar adictos en España, a poco que se haga una predicación secreta — estimula una activa propaganda, que se esforzará por invadir todos los ambientes, incluso tal vez el círculo familiar de ʿAbd al-Raḥmān III. No se habrá olvidado el éxito efímero del pseudo Mahdī Ibn al-Qiṭṭ, aquel taumaturgo de linaje omeya al que su *dāʿī* al-Sarrāŷ abandonó después de haberle preparado el camino, y que, traicionado más tarde por sus partidarios de la víspera, se dejó matar ante Zamora el año 901 (388), es decir, apenas unos años antes de la época a que hemos llegado [1]. Este episodio nos demuestra que los campos españoles, y sobre todo los macizos montañosos poblados en buena parte por Beréberes, eran terreno muy abonado para una predicación subversiva. Por el contrario, en las ciudades, y particularmente en Córdoba, una predicación de esta índole estaba, en términos generales, condenada de antemano al fracaso. Ni siquiera las doctrinas liberales nacidas del muʿtazilismo, o las enseñanzas del filósofo Ibn Masarra iban a encontrar en ella al comienzo más que prudentes y escasos adeptos, debido a la enorme influencia de que gozaba una ortodoxia rígida e intolerante, alentada oficialmente por el régimen omeya. Éste, en efecto, se ensañó, desde el primer momento, con el mayor rigor contra cuantos manifestaban la más pequeña simpatía por el movimiento fāṭimī. Una vez caído Qayrawān en manos de los cismáticos, el régimen deseaba que, como salvaguardia de sí mismo, Córdoba fuese más cada vez la ciudadela

[1] Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. del ms. de Oxford por el P. M. Antuña, París 1937, pp. 133-139.

inexpugnable de la ortodoxia sunnī y del mālikismo, que se había hecho tradicional en el Occidente islámico.

En el año 917 (304), el Mahdī ʿUbayd Allāh creyó llegado el momento de iniciar la ofensiva al Oeste de sus estados, y encargó al jefe miknāsī Maṣāla ben Ḥabūs, gobernador por cuenta propia del territorio de Tāhart, que fuese a atacar a Saʿīd ben Ṣāliḥ en su principado de Nākūr. Este soberano, que había sabido mantener intacto su pequeño reino a través de todos los trastornos sufridos por el Marruecos idrīsī, acababa, en efecto, de dar una insolente negativa a una carta amenazadora en que el Fāṭimī le intimaba a rendirse. Maṣāla, saliendo de Tāhart, fué a terminar con la valiente resistencia del Ṣāliḥī, que se dejó matar empuñando las armas; entró en Nākūr el 26 de junio de 917 (3 muḥarram 905), saqueó la ciudad, redujo a cautividad a mujeres y niños, y, al cabo de varios meses de residir en el territorio del principado, regresó a sus lares, dejando como gobernador de Nākūr a un oficial kutāmī llamado Ḏalūl. Tres hijos del soberano ṣāliḥī habían podido, sin embargo, escapar antes de la toma de la ciudad y dirigirse a España, de la que su familia era vasalla por larguísima tradición. Una vez desembarcados en Málaga y Pechina, recibieron la mejor acogida por parte de ʿAbd al-Raḥmān III, que los dejó en libertad de venir a instalarse en Córdoba o permanecer junto a la costa. Habiéndose decidido por esto último, apenas tuvieron noticias de que la posición del gobernador Ḏalūl no era nada firme en Nākūr, se precipitaron a regresar a su país. El primero que llegó, Ṣāliḥ ben Saʿīd ben Ṣāliḥ, apodado al-Yatīm («el Huérfano»), dió buena cuenta de la resistencia de Ḏalūl, que fué ejecutado, recobró el trono paterno y se apresuró a avisar a ʿAbd al-Raḥmān III. Acogió éste la noticia con la mayor satisfacción y como un verdadero triunfo personal; envió preciosos regalos a los tres príncipes ṣāliḥíes, e hizo publicar por toda la España musulmana la victoria obtenida por éstos. Ṣāliḥ, a su vez, hizo proclamar en su recobrado territorio la soberanía del Omeya, declarándose vasallo suyo. De esta manera, cinco años después de su advenimiento, ʿAbd al-Raḥmān III, a ciencia y conciencia de todo el mundo, comenzaba a inmiscuirse directamente en los asuntos africanos, concediendo

su patronato oficial a una restauración nacida de un golpe de fuerza frente a la autoridad šīʿī.

Contra lo que era de esperar, este fracaso de los Fāṭimíes en el Magrib occidental no llevó aparejada ninguna reacción inmediata por parte de estos últimos, y pasaron tres años sin que Marruecos fuese inquietado por las armas del Šīʿī. Pero el año 922 (308), Maṣāla ben Ḥabūs volvió a recibir órdenes de su señor para que atacase esta vez al soberano idrīsī Yaḥyà IV, que — como ya dijimos [1] — reinaba en Fez desde el año 905 (292). Tras de haber sido derrotado ante los muros de su ciudad y luego cercado en ella, Yaḥyà tuvo que rendirse al general fāṭimí, que le dejó el emirato de la capital exclusivamente. Al año siguiente volvía Maṣāla, y esta vez desposeyó por completo a Yaḥyà, obligándole a buscar refugio, junto con los demás Idrīsíes, en el Rif y en la región de al-Baṣra; luego fué a atacar Siŷilmāssa, que tomó por asalto, y, por último, emprendió el largo camino de al-Mahdiyya, para dar a su señor ʿUbayd Allāh cuenta de los resultados de sus dos campañas marroquíes.

Antes de volver a su residencia de Tāhart, al término de su primera expedición contra Fez en 922, Maṣāla ben Ḥabūs había confiado el gobierno de los territorios de que acababan de ser desposeídos los Idrīsíes a su primo Mūsà ben Abī-l-ʿĀfiya, un emir de los Miknāsa, que ya ejercía mando en la región bastante extensa — y arrancada no hacía mucho por sus contribulos al reino de Fez — que se extiende a ambos lados de Tāzà, más allá de los Tsul, por un lado, y de Aqarsīf (Guercif), por el otro. Desde ahora, y por muchos años, lo veremos en el primer plano del Magrib occidental, obrando primeramente por cuenta del Fāṭimí, y luego por la del Omeya español.

Desde la restauración de su vasallo ṣāliḥí en Nākūr, ʿAbd al-Raḥmān III seguía con mucha atención los acontecimientos que tenían lugar en el Norte de África, y buscaba partidarios en los territorios africanos que no estaban enfeudados a los Idrīsíes. Parece ser que, en este momento, sus emisarios trataban de convencer a los jefes de la poderosa confederación de los Magrāwa,

[1] Cf. *supra*, p. 355 = [5].

que, junto con la de los Banū Ifran, formaba una de las ramas más influyentes del grupo étnico de los Beréberes Zanāta. Estos Magrāwa, que practicaban el nomadismo y transhumaban por tierras propias en toda la extensión del Magrib central, desde el valle del Šalif hasta más allá de Tremecén, estaban tradicionalmente unidos por antiguos lazos de clientela, que se remontaban al siglo VIII, a la dinastía de los Omeyas. En la época que nos ocupa, su jefe era Muḥammad ben Jazar. Indudablemente, el Mahdī ʿUbayd Allāh sospechó de su lealtad a la causa fāṭimī, cuando, en 924 (312), encargó a su fiel general Maṣāla ben Ḥabūs que le combatiera y le redujera a pedir perdón; pero en la batalla que tuvo lugar los Magrāwa llevaron la ventaja, y Maṣāla perdió la vida, siendo sustituído en el gobierno de Tāhart por su hermano Yasal.

No fué más favorable el año siguiente para las armas fāṭimīes. Un príncipe idrīsī de extraordinaria bravura, al-Ḥaŷŷām — por su verdadero nombre, al-Ḥasan ben Muḥammad ben al-Qāsim—, habiendo formado el proyecto de reconquistar la capital de su bisabuelo Idrīs II, expulsó de ella al gobernador fāṭimī Rayḥān y esperó a pie firme la acometida de Mūsà ben Abī-l-ʿĀfiya, que vino a atacarlo. La encarnizada batalla tuvo lugar entre Fez y Tāzà, sobre el Wādī al-Matāḥin, y en ella Mūsà fué derrotado por el Idrīsī, que, sin dar de mano, extendió sus conquistas por un ancho círculo en torno a su recobrada capital. Por su lado, el jefe de los Magrāwa, Muḥammad ben Jazar, tras de haberse hecho temporalmente dueño de Tāhart, hizo sufrir una serie de descalabros a las tropas fāṭimīes que fueron enviadas para reducirlo. Con estos felices augurios, ʿAbd al-Raḥmān III se vió ante una coyuntura tentadora de quitarse por fin la máscara y asegurarse la posesión de un presidio en la costa del Norte de África. Y no la dejó escapar. En 927 (314) ordenó la ocupación de Melilla, en el extremo oriental del litoral rifeño, y consolidó el sistema defensivo de esta plaza marítima. Era el primer intento de llevar a la práctica los proyectos de intervención que el monarca español abrigaba con respecto a Marruecos [1].

[1] La ocupación de Melilla es solamente indicada por Bakrī, *Description de*

Desde este momento los acontecimientos iban a precipitarse. La restauración idrīsī de Fez duró poco: traicionado por uno de los suyos, al-Haŷŷām fué encarcelado, entregado a Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya, y ejecutado en 927-928 (315). Sus hermanos y demás parientes idrīsíes se vieron obligados a buscar asilo entre las tribus del Marruecos septentrional que seguían enfeudadas a su familia, particularmente entre los Gumāra. Se dividieron en dos grupos principales. El primero, el de los Banū Muḥammad, se estableció en el Occidente, alrededor de la ciudad de al-Baṣra, y en dicha región ocupó y fortificó sólidamente un reducto natural, en la cima de un peñón, en plena montaña, llamado Ḥaŷar al-Nasr («la Roca del Aguila»), al Este-Nordeste de la actual pequeña ciudad de al-Qaṣr al-kabīr (Alcázarquivir). El otro grupo, el de los Banū ᶜUmar, se instaló entre los Gumāra, desde Tigisas hasta las inmediaciones de Ceuta y Tánger. Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya se dedicó a perseguir a los Idrīsíes, dondequiera se encontrasen refugiados, y los habría exterminado a todos, si las tribus beréberes del Norte marroquí no hubieran intervenido cerca de él para que dejase en paz a estos infortunados príncipes, que, después de todo, eran unos descendientes auténticos del Profeta. Por su parte, y una vez que se habían hecho inofensivos, ᶜAbd al-Raḥmān III no tuvo inconveniente para entrar en tratos con ellos, a pesar de la prevención tradicional de su dinastía contra la familia de ᶜAlī. También se cuidó de asegurarse la ayuda, más estrecha, de Muḥammad ben Jazar, el jefe de los Zanāta del Magrib central, para lo cual, según Ibn Jaldūn [1], le envió, en 928-929 (316), como embajador al magistrado Muḥammad ben ᶜAbd Allāh ben Abī ᶜĪsà. Como respuesta a esta gestión del monarca omeya, Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya fué a atacar al vasallo de Córdoba, el ṣāliḥī al-Mu'ayyad, señor de Nākūr, cuya capital tomó y demolió por completo, tras de lo

l'Afr. sept., texto, p. 89, trad., p. 178, según el cronista Muḥammad ben Yūsuf al-Warrāq (cf. Fournel, *Les Berbers*, p. 155 y n. 6).

[1] *Hist. des Berb.*, texto, II, p. 36; trad., III, p. 231. — El personaje enviado como embajador a los Zanāta era, también él, de origen beréber: el qāḍī Muḥammad ben ᶜAbd Allāh ben Abī ᶜĪsà Kaṯīr ben Waslās al-Maṣmūdī, sobre el cual véase sobre todo Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, texto, pp. 203-6; trad. esp., pp. 252-6.

cual empleó varios meses en intentos de pacificar el Norte de Marruecos y del Oranesado. Pero de pronto se produjo un hecho inesperado: la ocupación de Ceuta por un ejército omeya venido de España.

Esta importante plaza marítima — que contaba entre sus habitantes con un buen número de Andaluces, oriundos de la ciudad de Calsena — [1], estaba por aquellos días en manos de una pequeña dinastía de origen beréber: los Banu ʿIṣām. El príncipe reinante, al-Riḍà, vivía en buena inteligencia con los Idrīsīes de la vecindad, cuya tutela política había probablemente aceptado. El 25 de marzo de 931 (2 rabīʿ I 319), una flota omeya, al mando del general Faraŷ ben ʿUfayr, se presentó ante Ceuta e hizo desembarcar un cuerpo de ejército que ocupó sin dificultades la ciudad, en la cual desde entonces se pronunció el sermón en nombre del príncipe de los creyentes ʿAbd al-Raḥmān III, que, dos años antes, había adoptado, junto con el título califal, el sobrenombre honorífico de al-Nāṣir li-dīn Allāh.

La ocupación de Ceuta representó para el soberano omeya un éxito importante, ya que, mediante ella, disponía de una sólida base de operaciones en la costa marroquí, mucho mejor situada que Melilla, por estar enfrente y a muy pocas millas del puerto militar español de Algeciras. Desde ella le iba a ser posible, no sólo tener en sus manos la dirección política de toda la zona de Ceuta, sino también intervenir militarmente si Mūsà ben Abī-l-ʿĀfiya osaba aventurarse por la región. ¿Se dió éste cuenta de las dificultades de la situación, o, con mayor probabilidad, estaba ya blandeado por emisarios del califa de Córdoba? El hecho fué que, el mismo año de la ocupación de Ceuta por al-Nāṣir, repudió súbitamente la autoridad fāṭimī, cuya representación oficial ostentaba en el Magrib occidental, y reconoció públicamente la soberanía del señor de la España musulmana.

La prudente política, las hábiles negociaciones y las intervenciones oportunas de ʿAbd al-Raḥmān III iban dando sus frutos. Merced a la incorporación sucesiva del Magrāwī Muḥam-

[1] Véase Bakrī, *Description de l'Afr. sept.*, texto, p. 104, trad., pp. 204-5 y n. 1.

mad ben Jazar y del Miknāsī Mūsà ben al-ᶜĀfiya, la mayor parte del Norte de Marruecos y extensos territorios del Magrib central habían de hecho pasado a formar parte de una especie de «protectorado» omeya.

La política africana de ᶜAbd al-Raḥmān III desde 931 a 961.

Este «protectorado» iba a perdurar, con más o menos intensidad, hasta fines del siglo X, y a pasar en el ínterin por múltiples vicisitudes. En todo caso, desde la ocupación de Ceuta y la declaración de vasallaje de Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya, cada vez se dibuja con mayor firmeza la línea de conducta adoptada por ᶜAbd al-Raḥmān III frente a los acontecimientos que tienen lugar en la Berbería occidental: intervenir directamente lo menos posible por medio de sus ejércitos, y excitar, en cambio, a sus subordinados Zanāta, colmados de amplios subsidios, para que prosigan la lucha contra el enemigo fāṭimī, con el fin de entretenerlo en África, siempre en movimiento, y preservar así sus Estados peninsulares del riesgo de una agresión directa. Desde entonces también, entre la corte de Córdoba y los señores del Magrib — magrāwīes, ifranīes e incluso idrīsies incorporados — habrá un frecuente cambio de embajadas y mensajes amistosos. Para favorecer más todavía los designios del califa español, pronto estallará en el Oriente de Berbería, viniendo como anillo al dedo, la formidable insurrección jāriŷī promovida por Abū Yazid, el famoso «hombre del burro», que durante varios años habrá de tener en jaque al poder fāṭimī y en algún momento estará casi a punto de derribarlo.

ᶜAbd al-Raḥmān III no podía seguir otra política, porque para que la toma de Ceuta hubiese constituído el preludio de una verdadera conquista y anexión de Marruecos, habría sido preciso que el soberano español hubiese tenido los manos libres en sus propios dominios. Ahora bien, la ocupación del presidio del Norte marroquí precedió sólo en unos meses al advenimiento

del rey asturleonés Ramiro II, el más acometedor de todos los adversarios cristianos del monarca de Córdoba, y, con la amenaza de un enemigo tan aguerrido y belicoso en sus fronteras del Noroeste, el califa andaluz hubiese cometido una grave imprudencia lanzándose a una intervención de la gran masa de sus fuerzas armadas en tierra magribī.

El relato detallado de los acontecimientos que provocó o alentó el Omeya en Berbería, a partir de 931, y el de sus reacciones contra las iniciativas fāṭimīes, son tan desvaídos y monótonos como los referentes al período anterior. Parece necesario, sin embargo, referir lo esencial, si no queremos perder el hilo de una madeja siempre particularmente enredada. Al mismo tiempo que Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya proclamaba ser vasallo de Córdoba, tuvo que sujetar a un jefecillo idrīsī de la rama de los Banū Muḥammad, al-Ḥasan ben ᶜĪsà, apodado Abū-l-ᶜAyš, que, tras de muchas peripecias, había llegado a establecerse en la islita de Aršgūl, hoy Rachgoun, frente a la desembocadura del Tafna. Para poder expulsarlo de allí, Mūsà solicitó la ayuda del Omeya, el cual ordenó a los marinos de Pechina y de otros puertos andaluces equipar quince navíos de guerra, que envió con un cuerpo de desembarco. La flotilla española, anclada delante de Aršgūl, desembarcó en efecto con felicidad y, teniendo a los habitantes estrechamente asediados, esperó que se le rindieran. Pero esperó en vano, y tuvo que regresar a Almería, en el otoño del año 932 (ramaḍān 320), sin haber podido apoderarse de la isla ni dejar en ella una guarnición [1].

Ante la defección de su antiguo gobernador del Magrib extremo, el Mahdī ᶜUbayd Allāh no podía quedarse cruzado de brazos, y así, en 933 (320), hizo que el nuevo wālī de Tāhart, Ḥamīd ben Yasal — sobrino de Maṣāla ben Ḥabūs — fuese a atacar a Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya. El encuentro tuvo lugar en la llanura de Masūn (Msoun), algo al Oriente de Tāzà, y en él el jefe miknāsī quedó derrotado y se vió obligado a replegarse hacia sus dominios de la zona de los Tsul, abandonando al general

[1] Vé ase Bakrī, *ibid*, texto, p. 78; trad., pp. 156-9. Este geógrafo es el único que refi ere éstos hechos.

āṭ imī la soberanía de la ciudad de Fez. Pero Ḥamīd ben Yasal, en lugar de explotar su victoria, cometió el error de apresurarse a partir para Ifrīqiya, donde, al llegar, le reprocharon el prematuro abandono de su puesto, y lo encarcelaron. Sucedía esto un poco antes de la muerte del Mahdī ᶜUbayd Allāh que ocurrió el 4 de marzo de 934 (14 rabīᶜ I 322).

Fué sucedido el Mahdī por su hijo Abū-l-Qāsim Muḥammad, que tomó el sobrenombre honorífico de al-Qā'im bi-amr Allāh. La noticia de la muerte de ᶜUbayd Allāh animó a Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya a ponerse de nuevo en actividad, y, con la ayuda de un tal Aḥmad al-Ŷuḏāmī, logró incluso — el año 935 (323) — recuperar Fez. No fué sino por algunos meses, ya que al-Qā'im envió al Magrib extremo tropas al mando de su oficial eslavo *(fatà)* Maysūr. Este Maysūr se dirigió contra la capital del Norte de Marruecos y la cercó, mientras Mūsà corría a refugiarse en su fortaleza de Lukay, en un rincón montañoso de la zona de Tāzà. Otro *fatà*, Ṣandal, fué asimismo enviado por el nuevo soberano fāṭimī a tomar la plaza de Nākūr. Esta ciudad — que, como ya vimos, había sido tomada por asalto y asolada por Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya, en nombre del Mahdī, algunos años antes — se había vuelto a levantar de la ruina y había llamado para gobernarla a un miembro de la familia ṣāliḥī, llamado Abū Ayyūb Ismāᶜīl ben ᶜAbd al-Malik. Tras una semana de combates, Ṣandal ganó Nākūr en septiembre de 935 (šawwāl 323); mató al Ṣāliḥī; puso en lugar suyo a un gobernador kutāmī, y partió a reunirse con su colega Maysūr, que se hallaba ocupado en el asedio de Fez. Pero, como los habitantes de Nākūr seguían aborreciendo decididamente el yugo de la autoridad fāṭimī, apenas ido Ṣandal, se desembarazaron de su gobernador, cuya cabeza enviaron a ᶜAbd al-Raḥmān III, y restablecieron como jefe a otro Ṣāliḥī, llamado Mūsà, y por apodo Ibn Rūmī. La pequeña dinastía árabe vasalla de Córdoba había de mantenerse todavía en Nākūr hasta comienzos del siglo XI.

Entre tanto el asedio de Fez por Maysūr y Ṣandal se prolongaba sin que pudiera preverse un final victorioso, en vista de lo cual, los generales fāṭimíes aceptaron entrar en negociaciones

con los sitiados, que se comprometieron a reconocer la soberanía de al-Qā'im y a proclamar su nombre en los sermones de sus mezquitas. Levantado el cerco, Maysūr, después de haberse asegurado de antemano el concurso de los Idrīsíes Banū Muḥammad, se dirigió contra Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya, que, perseguido por las columnas fāṭimíes e idrīsíes, tuvo que buscar refugio en las estepas de la zona del alto Muluya. Los Idrīsíes, en premio de su ayuda, recibieron en feudo los antiguos dominios del general miknāsī. En seguida Maysūr regresó a Ifrīqiya.

Esta victoriosa expedición del general de al-Qā'im señaló el término de la carrera política de Mūsà ben Abī-l-ᶜĀfiya, que murió algunos años después, sin haber podido rehabilitar su prestigio. Su sumisión a ᶜAbd al-Raḥmān III no había, en definitiva, servido de mucho a este soberano, que ahora veía alzarse frente a él, además de los enemigos tradicionales, a una coalición de Idrīsíes emprendedores. Tratar de distanciarlos de la causa šīᶜī y aproximarlos a la suya, había de ser el forzoso programa de la actividad del califa omeya en los años siguientes. Por su parte, el Fāṭimī, lejos de permanecer inactivo, emprendió una expedición contra Egipto; dominó una larga y temible rebelión que había estallado en Sicilia, y, al mismo tiempo, para contrarrestar la hostilidad de los Zanāta del Magrib central, comenzó a utilizar los servicios de la confederación beréber sedentaria de los Ṣinhāŷa y de su jefe Zīrī ben Manād al-Talkātī, que, hacia esta época, fundó en la región del Titteri, al Sur de Argel, la ciudad de Ašīr [1]. Los privilegios que al-Qā'im concedió a los Ṣinhāŷa no hicieron sino exasperar contra él, más todavía, a los Zanāta, enemigos hereditarios de dicha tribu y regidos por el jefe magrāwī Muḥammad ben Jazar, que desde hacía tiempo era fiel vasallo de Córdoba. De esta cólera sólo ventajas podían venir para el califa español. Además, el general miknāsī Ḥamīd ben Yasal, al que el Mahdī había puesto en prisión a su regreso del Magrib el año 933 (321), logró evadirse en 939 (328) y

[1] Sobre el emplazamiento y la historia de Ašīr, véase la noticia de M. Bencheneb en la *Enc. Isl.*, I, pp. 489-90, y G. Marçais, *Recherches d'archéologie musulmane: Achir*, en *Rev. Africaine*, 1922, pp. 21-40.

se dirigió a España para ofrecer sus servicios a al-Nāṣir, que lo volvió a enviar al Magrib central, colmado de dinero y de buenas palabras.

A partir de esta época a que hemos llegado, fué cuando la insurrección desencadenada en la Berbería oriental por el «hombre del burro», Abū Yazīd Majlad ben Kaydād, comienza a entrar en la fase más inquietante para el régimen fāṭimī. No es éste el lugar para hablar con detalle de la carrera de este jefe insurrecto [1], vinculado por su ascendencia al grupo zeneta de los Banu Ifran. Merced a una infatigable propaganda y apoyándose en la vieja herejía jāriŷī, cuya doctrina despertaba siempre antiguos ecos entre los Beréberes, Abū Yazīd supo reunir bajo su bandera a todos los innumerables descontentos que padecían el régimen tiránico instaurado en su país por los fāṭimíes, y llegó pronto a disponer de una fuerza militar que le permitió derrotar una vez tras otra a los ejércitos que al-Qā'im enviaba para reducirlo. En pocos meses se hizo dueño de Beja, Túnez, Raqqāda, Qayrawān y Susa. Luego, en 945 (333), vino a poner sitio a la misma al-Mahdiyya. Sin embargo, los repetidos ataques que dirigió contra el supremo reducto del poder fāṭimī resultaron estériles, y al-Qā'im, gracias a la oportuna llegada de unos víveres que le envió su vasallo ṣinhāŷī Zīrī ben Manād, pudo resistir con eficacia los asaltos de las tropas de Abū Yazīd. En resumen, éste tuvo que levantar el sitio de al-Mahdiyya, fracaso que inició la decadencia de la fortuna política del «hombre del burro», el cual, poco a poco, hubo de ir renunciando a conservar la posesión de las ciudades de Ifrīqiya de que se había apoderado. En el ínterin, el año 946 (334), murió al-Qā'im. Su sucesor, el tercer Fāṭimī, Abū Ṭāhir Ismāʿīl, más conocido por su sobrenombre honorífico de al-Manṣūr, prosiguió con la mayor energía la lucha contra el rebelde, con el cual logró acabar en el verano del año 947 (336), reservándole un fin ignominioso.

Podemos figurarnos el interés con que ʿAbd al-Raḥmān III debió de seguir desde su lejana España el desarrollo de este largo

[1] Sobre Abú Yazīd, véase sobre todo el artículo de R. Basset en la *Enc. Isl.*, I, pp. 115-6, y la bibliografía citada.

y grave conflicto, y con qué satisfacción aplaudiría las victorias del rebelde jāriŷī, pues, aunque Abū Yazīd era el campeón de una doctrina que el rigorismo sunnī consideraba herética, no por eso servía menos los intereses materiales del muy ortodoxo califa de al-Andalus, cuyos predecesores, por lo demás, tampoco habían hecho remilgos para entrar en compromisos políticos con los otros jāriŷīes de Tāhart y Siŷilmāssa. Por su parte, también Abū Yazīd midió el apoyo que para la causa que defendía representaba el patronato moral del dueño de la España musulmana; patronato que solicitó y que no le costó trabajo obtener. En efecto, el año 945 (334), envió a ᶜAbd al-Raḥmān III una embajada de notables de Qayrawān, presidida por Tamīm al-Tamīmī, hijo del célebre tradicionista Abū-l-ᶜArab. El soberano cordobés acogió a estos diputados con grandes miramientos y les colmó de regalos para el rebelde. En su mensaje Abū Yazīd hacía saber al califa de Córdoba «que reconocía su autoridad y se sometía a él, aceptando su calidad de imām» [1]. Al año siguiente, con ocasión de sus primeros fracasos, reiteró la gestión, encargando a su propio hijo Ayyūb que la hiciera en su nombre. El cronista que nos refiere esta doble embajada puntualiza que al-Nāṣir acogió a Ayyūb con los máximos honores, le recibió en audiencia rodeada de la mayor pompa, y puso a su disposición como alojamiento el palacio de al-Ruṣāfa. Nada dice, en cambio, en punto a los tratos que pudieron tener lugar, aunque presumimos que Ayyūb regresó a Ifrīqiya con una importante suma de dinero, destinada a engrosar el tesoro de guerra de su padre [2].

Mientras Abū Yazīd quebrantaba el poder fāṭimī en la Berbería oriental y lo ponía en pasajero peligro, el Magrib occidental estaba muy minado por los agentes del soberano omeya, que, como es de suponer, por aquellos momentos llevaba las de ganar en aquella comarca. Pero los relatos que han llegado a nos-

[1] *Bayān*, II, texto, pp. 228-9; trad., pp. 352-3. Tal vez se trata de dos embajadas distintas: una en junio 945 (šawwāl 333), con dos diputados, y otra, el mismo año o el siguiente, compuesta por tres notables de Qayrawān.

[2] *Bāyan*, II, texto, p. 230; trad., pp. 355-6. Véase también Ibn Jaldūn, *Hist. des Berbères*, texto, II, p. 19; trad., III, p. 207.

otros sobre los acontecimientos marroquíes de este período son de una confusión desconcertante. Por ello nos limitaremos a seguir, en lo más esencial, el relato que figura en la historia de Ibn Jaldūn, sin garantizar que sea siempre cronológicamente exacto. En noviembre de 944 (rabīʿ I 333), ʿAbd al-Raḥmān III hizo pasar a Ceuta a su visir Qāsim ben Muḥammad ben Ṭumlus, con el encargo de hacer una expedición contra los representantes de la rama idrīsī de los Banū Muḥammad. Estos últimos, en efecto, tras de la derrota de Mūsà ben ʿAbī-l-ʿĀfiya en 935 (323), habían recibido del Fāṭimī el antiguo patrimonio del señor miknāsī. Los hijos de éste — Madyān y al-Būrī — habían seguido, a pesar de todo, en relación con la corte cordobesa y, mal que bien, intentaban hacer frente a los Idrīsíes, cuando no se querellaban uno con otro y tenían por ello que recurrir al arbitraje de su soberano andaluz. En cuanto a los señores zenetas del Magrib central — Muḥammad ben Jazar y su hijo al-Jayr, que, por su parte, nunca dejaron de estar enfeudados a Córdoba — recibieron instrucciones de ayudar eficazmente al general omeya. La mayoría de los Banū Muḥammad, al tener noticia de los preparativos de la campaña de Ibn Ṭumlus, se apresuraron, llenos de miedo, a reconocer la soberanía del monarca español, que era justamente lo que éste deseaba. Muchos miembros de la familia idrīsī fueron en persona a presentar su sumisión a al-Nāṣir, que los acogió con consideración y los colmó de regalos. Uno solo de los Banū Muḥammad más influyentes se negó a hacer nada parecido: el señor de la fortaleza de Ḥaŷar al-Nasr, al-Qāsim ben Muḥammad, apodado Gannūn. El cual, sin embargo, no tardó en morir (948-949 = 337). Su hijo Aḥmad al-Fāḍil [1], se apresuró, por el contrario, a proclamarse vasallo del Omeya.

[1] Según Bakrī, *Description de l'Afr. sept.*, texto, p. 130; trad., pp. 251-2, este Idrīsī, que ejercía mando en un territorio de la región de Ceuta, había manifestado algunos años antes — en 944 (332) — su deseo de tomar parte en la guerra santa en España, avisando de ello al gran qāḍī de Córdoba Muḥammad ben ʿAbd Allāh ben Abī ʿĪsà (cf. *supra*, p. 365 = [15]), que, a su vez, avisó a al-Nāṣir. Éste, no sólo accedió a su deseo, sino que le hizo saber que, a partir de su desembarco en Algeciras y durante las treinta jornadas de viaje que emplearía en llegar a su pun-

Desde entonces hubo en Córdoba un desfile continuo de principillos magribíes, que venían a asegurar a al-Nāṣir la fidelidad con que abrazaban su causa, o, si se creían vejados, a pedirle ayuda para recobrar sus derechos. Idrīsíes, Zanāta y Miknāsa, con sus cortejos de partidarios, emprendían con mucha frecuencia el camino de Madīnat al-Zahrā', donde el califa les recibía en pomposas audiencias. Incluso se vió llegar a la capital omeya, en 948 (337), a los dos hijos de Ibn Abī-l-ʿĀfiya, acompañados de Ḥamza ben Ibrāhīm, señor de Argel. Desde esta última ciudad hasta Siŷilmāssa y el Océano Atlántico la autoridad nominal del señor de al-Andalus era reconocida en todas partes. No quiere esto decir que no hubiese, acá o allá, algunas intentonas de escapar a ella, por parte de ciertos descontentos. Así, por ejemplo, algunos Idrīsíes aventureros urdieron una conjura contra sus parientes, y el califa, por dos veces, hubo de hacer intervenir sus ejércitos para reducirlos, el año 949-950 (338) y el siguiente. Incluso aprovechó la ocasión para arrogarse la posesión de una nueva base marítima en el Norte de Marruecos: sus tropas entraron en Tánger, que fué pura y simplemente anexionada, el año 951 (339).

Nunca hasta entonces la España musulmana se había inmiscuído tan directamente en la vida política de la Berbería occidental. Pero debemos subrayar que, a excepción de los dos presidios de la costa gobernados por oficiales españoles nombrados por Córdoba, los restantes territorios estaban casi por completo fuera de la intervención directa del Estado omeya. Y tampoco parece que al-Nāṣir se haya hecho nunca demasiadas ilusiones sobre la solidez del vínculo que le unía a sus vasallos ultramarinos. Efectivamente, los acontecimientos se encargaron muy pronto de demostrarle su fragilidad.

Los primeros que manifestaron veleidades de insumisión fue-

to de destino, llamado Balāṭ Ḥumayd (?), en el extremo de la Marca superior, encontraría cada noche como albergue un pabellón *(qaṣr)* a él destinado y construído especialmente para él, con un costo de 1.000 piezas de oro. — Los demás historiadores que hablan de este paso del Idrīsī por España le atribuyen una fecha bastante más tardía: 343 h. (954-955); pero en esta época hacía ya cuatro años de la muerte del qāḍī Ibn Abī ʿIsà.

ron los Idrīsīes de la rama de los Banū Muḥammad, algunos de los cuales, habiendo perdido la posesión de Tánger, se propusieron repoblar la ciudad de Tetuán, que habían arruinado hacía poco. Se trataba de una amenaza, apenas disfrazada, contra la inmediata Ceuta, y el califa español se negó a aprobar el proyecto. El general Aḥmad ben Yaʿlà, enviado especialmente a Africa, se trajo a Córdoba como rehenes, el 30 de noviembre de 952 (9 raŷab 341), a dos príncipes idrīsīes: el hijo y el nieto de Aḥmad al-Fāḍil. Al mismo tiempo, unas querellas intestinas entre los Zanāta del Magrib central dieron como resultado una mengua del predominio magrāwī en provecho de la otra rama zeneta de los Banū Ifran. Por último, el 18 de marzo de 953 (28 šawwāl 341), moría prematuramente el soberano fāṭimī al-Manṣūr — que desde su triunfo sobre Abū Yazīd había contemplado con incomprensible pasividad los progresos de la expansión omeya por el Magrib occidental y central — y le sustituía Abū Tamīm Maʿadd, que, al subir al trono, adoptó el título honorífico de al-Muʿizz li-dīn Allāh, y que, por el contrario, iba a reanudar el espíritu ofensivo de los primeros Fāṭimīes contra el señor de la España musulmana, y a recordarle, por si lo había olvidado, que no hay medalla sin reverso.

Muy poco después del advenimiento de al-Muʿizz, el jefe de los Magrāwa, Muḥammad ben Jazar, con la irritación de verse suplantado en el favor del Omeya por el señor ifranī Yaʿlà ben Muḥammad, repudió abiertamente la soberanía de al-Nāṣir y se sometió al-Fāṭimī. Fué un sensible contratiempo para la política del soberano cordobés, que veía con malos ojos cómo su rival al-Muʿizz extendía cada vez más su influencia hacia el Occidente de sus Estados. Un incidente que se produjo por entonces vino a envenenar la situación. Durante el año 955 (344), ʿAbd al-Raḥmān III envió a Oriente un navío de gran tonelaje, cargado de mercancías, el cual, a la altura de la costa de Ifrīqiya se cruzó con un barco que se dirigía a al-Mahdiyya, llevando a bordo un mensajero que el gobernador musulmán de Sicilia enviaba al califa fāṭimī. El barco andaluz atacó al siciliano, apoderándose de su cargamento y de los despachos destinados a al-Muʿizz. Ante tal insulto, éste reaccionó sin demora, y dió orden a su

representante en Sicilia, al-Ḥasan ben ʿAlī, que fuese con su flota hacia el litoral de al-Andalus e intentase un desembarco. La escuadra siciliana entró, en efecto, en el puerto de Almería e incendió todos los barcos que estaban anclados en él, incluso el navío agresor, que había vuelto ya de Alejandría; además, un cuerpo de desembarco, que había bajado a tierra, se entregó en la ciudad a la matanza y al saqueo, haciendo botín y muchos cautivos. Desde el comienzo del reinado de al-Nāṣir era la primera vez que unos soldados fāṭimīes violaban el territorio español.

Se imponía una respuesta, e inmediatamente el califa de Córdoba ordenó a los gobernadores de provincia que hicieran pronunciar desde lo alto de los almimbares de sus mezquitas maldiciones contra los príncipes šīʿīes, y — al mismo tiempo de esta manifestación puramente espectacular, destinada a impresionar a sus propios vasallos — dió orden a su general Gālib de que partiera, al mando de una escuadra, a merodear por las costas de Ifrīqiya. El primer intento de desembarco por parte de los Andaluces terminó en un fracaso; pero, al año siguiente, Gālib volvió a la carga, y, con una flota de setenta navíos, incendio la ciudad de Marsà al-jaraz (hoy La Calle), devastó los alrededores de Susa, y luego, al regreso, los de Tabarka. Al mismo tiempo, al-Nāṣir hizo importantes preparativos: puso en mayor actividad las atarazanas españolas; equipó muchos bajeles de alto bordo, y, previniendo cualquier ataque por sorpresa de Ceuta, dió instrucciones de que en esta plaza fuesen reforzadas las defensas y se diese mayor elevación a las murallas.

Al-Muʿizz, por su parte, tampoco se hallaba dispuesto a deponer las armas. En 958-959 (347), decidió enviar una importante expedición — cuyo mando confió a su general en jefe Ŷawhar, un liberto de origen griego — con el fin de reconquistar el Magrib hasta sus últimos límites. De esta suerte, contingentes poderosos, suministrados por los Kutāma, los Ṣinhāŷa y por el viejo jefe magrawī Muḥammad ben Jazar, nuevo vasallo de los Fāṭimīes, se lanzaron sobre el Occidente. El primer objetivo de Ŷawhar fué Tāhart, el feudo, bajo soberanía española, del ifranī Yaʿlà ben Muḥammad: éste resultó muerto, y a con-

tinuación el ejército invasor saqueó una ciudad que el ifranī había fundado, hacía algunos años, al Sudeste de la actual Mascara, llamada Ifkān. Tras de desviarse hacia Fez, que resistió sus ataques, Ŷawhar se dirigió luego a Siŷilmāssa, donde hizo prisionero al soberano midrārī, Muḥammad ben al-Fatḥ (príncipe que reinaba desde 943 (331), y que había renunciado a la doctrina jāriŷī, hasta entonces religión oficial de su reino, para abrazar la ortodoxia mālikī, y que incluso había adoptado, no sin cierta suficiencia, el título supremo de califa y el sobrenombre honorífico de al-ʿĀkir li-llāh). Desde el Tafilete, es posible que el general fāṭimī avanzara hacia el Sur y alcanzara las orillas del Atlántico, como parece deducirse del relato de ciertos cronistas. Más tarde, subió hacia Fez, que esta vez fué tomada por asalto, el 24 de noviembre de 959 (20 ramaḍān 348). Luego recorrió en todos sentidos el Norte de Marruecos, tomando, una tras otra, todas las ciudades, a excepción, desde luego, de los dos enclavados omeyas de la costa, Ceuta y Tánger. De buena o mala gana, los diversos señores idrīsíes, entre otros al-Ḥasan ben Gannūn — que el año anterior había ido a Córdoba para implorar la ayuda de al-Naṣir —, tuvieron que someterse al general de al-Muʿizz. Al cabo de algunos meses, Ŷawhar entró triunfante en Ifrīqiya, confiando a dos oficiales eslavos de su séquito la misión de velar *in situ* por el mantenimiento y el respeto del predominio fāṭimī.

Los resultados de la rápida y fructuosa campaña de Ŷawhar amargaron seguramente los últimos meses de vida del viejo califa ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir. No se hubiera él desalentado por ello, pero no vivió lo bastante para poder restablecer la situación. Al morir un poco después, en 961 (350) — el mismo año que murió también su antiguo vasallo, luego pasado a los Fāṭimíes, Muḥammad ben Jazar —, no le quedaba en todo el Magrib occidental más que las dos plazas marítimas del estrecho de Gibraltar: Tánger y Ceuta. Era poco y, al mismo tiempo, mucho. La posesión de estos dos presidios, a las puertas mismas de España, iba a permitir a su sucesor, al-Ḥakam II, proseguir, con la misma tenacidad paterna y sin escatimar los recursos del Tesoro, una política africana tal vez más realista todavía, ya

que, basándose como antes en el juego de las afinidades étnicas y en la invocación a los deberes de la clientela, iba también a dedicarse a contrapesar la influencia del califa fāṭimī de Ifrīqiya y de sus aliados beréberes del Magrib, y a atraer a la órbita omeya el mayor número posible de partidarios.

E. Lévi-Provençal.

Traducción de Emilio García Gómez.

LA FAMILIA DE MUḤAMMAD X EL COJO, REY DE GRANADA

En los turbulentos años que precedieron a la caída de Granada en poder de los Reyes Católicos, entenebrecidos por las luchas civiles que precipitaron la ruina del poder islámico español, se asentó sobre el trono de los naṣríes un rey llamado Muḥammad, que hace el número X entre los monarcas de la dinastía que tuvieron ese nombre, y al que la Historia menciona con el mote de «el Cojo». Su ascensión al trono marca el apogeo de esas luchas, que llenan el último siglo de la dominación musulmana, y que, a partir de entonces, no hubieron ya de cesar hasta concluir con el reino granadino. La historia interna de la Granada musulmana es, durante ese tiempo, un relato de luchas de banderías, constantes conspiraciones y crímenes crueles.

A lo que parece, Muḥammad el Cojo fué finalmente desposeído del trono por Saᶜd, abuelo de Boabdil, el último rey. Desde la Sierra, a donde había huído con algunos partidarios suyos, bajó sobre Granada con propósito de reconquistar el trono; pero el entonces príncipe Abū-l-Ḥasan ᶜAlī (Muley Hacén), le preparó una emboscada, logró apoderarse de él, y lo trajo preso a Granada, donde el sultán Saᶜd lo mató por su propia mano. Este hecho, que se deduce del relato de Hernando de Baeza, ha sido puesto en duda por algunos historiadores de nuestro tiempo; pero existe documentación árabe que prueba su veracidad.

Con Ibn al-Jaṭīb, último y brillantísimo destello de la ciencia islámica andaluza, se extingue la luz que nos iluminaba en el

conocimiento de la historia del reino granadino. A partir de entonces esa historia queda sumida en las tinieblas. Parece que Ibn al-Jaṭīb cierra, con hermética cerradura, la serie de los historiadores andaluces [1]. Las informaciones que poseemos sobre la historia de la Granada musulmana en el último siglo de su existencia proceden de cronistas castellanos que nos las dieron asaz defectuosas. Y como hasta ahora no han sido depuradas, porque no se ha dispuesto de un tamiz que las aclarase, como sería el de las fuentes árabes, nuestros historiadores, al exponernos la historia política granadina durante el siglo XV, lo hacen en forma vacilante, incurriendo con frecuencia en importantes contradicciones e interpretando erróneamente, en la mayoría de los casos, las referencias vagas e inconcretas, pero casi siempre ciertas, que contienen las crónicas castellanas. La historia política del reino granadino durante el último siglo de su existencia, o, más bien, durante los dos primeros tercios de ese siglo, está de esta suerte por hacer. Un severa crítica de las escasas noticias que nos aportan las crónicas castellanas (que puede lograrse contrastando aquéllas con la información indubitable que indirectamente nos ofrecen documentos, inscripciones y monedas árabes)

[1] En las postrimerías del siglo XV, consumada ya la Reconquista, cierto historiador árabe, que ocultó su nombre, hubo de escribir una crónica en la que narra los últimos momentos vividos por el reino granadino. Coetáneo, sin duda, de la caída de Granada, y acaso participante en la última guerra que la provocó, nos informa, aunque de modo exiguo, acerca de la genealogía de los últimos naṣríes, a partir del sultán Saᶜd. El texto de esta crónica, con traducción alemana, fué publicado por Műller en *Die letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), y después por A. Bustani, con traducción española de C. Quirós, bajo el título *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas* (Larache 1940), [cf. reseña en Al-Andalus, VII (1942), pp. 494-498]. — Algo más tarde, al-Maqqarī — en su *Nafḥ al-ṭīb* — nos dió noticias que no difieren sustancialmente de aquéllas, ni en la cronología ni en el relato de los hechos, como compendio de otra crónica más detallada y extensa, también de autor desconocido. El mismo al-Maqqarī en sus *Azhār al-Riyāḍ*, cita (ed. Cairo 1939, p. 58) un *Rawḍ al-arīḍ fī tarŷamat šumūs al-ᶜaṣr min mulūk Banī Naṣr*, escrita por Abū Yaḥyà b. Muḥammad b. ᶜĀṣim, que, a mediados del siglo XV, ocupó altos cargos en la corte granadina. Es posible que esta obra, hoy perdida, pudiera constituir el puente que nos permitiera salvar la laguna existente entre Ibn al-Jaṭīb y al-Ŷuḍāmī y las crónicas anteriormente mencionadas.

acaso nos proporcione el fundamento para intentar un ensayo de tal historia.

Acerca de Muḥammad X el Cojo nos habían dicho los historiadores del siglo XIX, por interpretación errónea de las crónicas castellanas y carencia de textos árabes con los que verificar su información, que fué hijo de un príncipe llamado ʿUṯmān y sobrino del sultán Muḥammad VIII, apellidado el Izquierdo o Zurdo por los cristianos, y a quien el Cojo había derribado del trono. Pero hoy conocemos la falsedad de ambos parentescos, ya que modernos estudios han puesto en claro su genealogía: Sabemos como cosa cierta que el Cojo tuvo por padre al príncipe Naṣr, hijo desgraciado de Muḥammad V, el gran rey de la dinastía naṣrī, y sabemos también que el Cojo no pudo ser sobrino del Zurdo.

Por rara coincidencia, de Muḥammad X el Cojo, tan mal situado por los historiadores en el cuadro genealógico de los naṣríes, va apareciendo documentación que nos permitirá conocer casi toda su parentela. En 1907, don Mariano Gaspar Remiro halló la escritura de venta del Baño del Šawṭār [1], que perteneció al patrimonio real, y pudo colegir, por el cotejo de las fechas, que dicho documento fué formulado por la cancillería del Cojo, y descubrir, por consiguiente, su genealogía [2]. Más recientemente yo he publicado otro documento que nos da a conocer a la princesa Fāṭima, hija del príncipe Naṣr y hermana, por tanto, de aquel sultán [3].

Hoy publico otro más que aporta nuevas noticias sobre la familia del Cojo. Se trata del pliego particional de la herencia de la sultana que llevó el poético nombre de Zahr al-Riyāḍ (Flor de

[1] *Sic* en el texto árabe. Ignoro la significación de esta palabra, que acaso sea topónimo anterior a la dominación musulmana. En el siglo XVI había en Granada una calle llamada del Hautar, evidente transcripción castellana del término árabe Šawṭār. Dicha calle, a la que probablemente daría nombre el baño en ella situado, aparece citada en el *Libro de los Habices* (f° 40 *v*, n° 365), y se encontraba cerca de la de Torres, en la colación de Santa María de la O.

[2] Cf. M. Gaspar Remiro, *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), pp. 28 ss.

[3] Cf. Al-Andalus, IX [1944], pp. 121-140.

los Jardines). Este documento nos informa de que Muḥammad X el Cojo tuvo por esposa a Zahr al-Riyāḍ y por suegro, como padre de ésta, al alcaide Abū Surūr Mufarriŷ, a quien el rey había declarado liberto. Así, pues, Zahr al-Riyāḍ fué esclava (lo atestigua su nombre), hija de esclavo: el Cojo, al desposarse con ella, debió de favorecer con la manumisión al padre y a la hija. Del matrimonio nació Umm al-Fatḥ (Madre de la Victoria). El rey tuvo por suegra a Gāyat al-Munà (Colmo de los Deseos), en su calidad de esposa de Mufarriŷ y madre de Zahr al-Riyāḍ, y por cuñados a los cuatro hermanos uterinos de esta última: el alcaide Mujliṣ, el alcaide Muḥammad, Naᶜīma y ᶜAliyya.

De los Mufarriŷ poseemos abundantes noticias. A partir de su entronque con la familia real, logrado mediante el matrimonio de Zahr al-Riyāḍ con Muḥammad X el Cojo, gozaron de gran predicamento en la corte granadina, y algunos miembros de la familia ocuparon altos cargos palatinos. Hacia 1455, uno de los Mufarriŷ, no se precisa cuál, huído a Castilla tras el destronamiento de su pariente Muḥammad el Cojo, formaba parte del séquito de Enrique IV y fué protagonista de un grave incidente ocurrido en la corte del rey castellano: aposentado por el rey en casa de Diego Sánchez de Orihuela, rico mercader sevillano, se prendó de una hija muy hermosa de su huésped, y, aprovechando la ausencia de los padres, raptó a la doncella, violentándola y tornando después con ella a tierra de moros, donde la tomó por manceba [1]. Años más tarde, hacia 1462, otro Mufarriŷ, que militaba en el partido Abencerraje, llegó a ser alguacil mayor de Granada, que valía tanto como jefe de su gobierno. Por aquel entonces los granadinos iniciaban un nuevo período revolucionario que finalmente habría de poner fin al reinado de Saᶜd, y éste pensó que lograría hacer abortar la rebelión naciente sacrificando a su visir y a los más conspicuos personajes del partido político que le mantenía en el poder. Mufarriŷ fué entonces degollado [2]. Veinte años después,

[1] Cf. Mosén Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, ed. Carriazo (Madrid 1941), p. 28.

[2] Cf. *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, ed. Carriazo (Madrid 1940), p. 83.

en 1483, otro Mufarriŷ, que era alcaide y cortesano del rey Chico, caía en la batalla de Lucena [1]. Finalmente, un último deudo de esta familia subrevivió a la ruina del poder islámico granadino, y consta que, al concertarse las Capitulaciones para la entrega de Granada, se le concedió un seguro personal; que, consumada la Reconquista, permaneció en la capital, bien tratado por los vencedores, y que, al cabo, hubo de vender a Sus Altezas los Reyes Católicos la huerta de la al-Manŷara, que era de su propiedad y que luego cedieron los Reyes para la fundación del convento de la Santa Cruz, hoy de Santo Domingo [3].

La alquería de Ṣujayra de que se hace mención en este documento conserva actualmente su antigua denominación árabe, transcrita Zujaira. Está situada, en efecto, en la parte más baja de la vega de Granada, en la margen derecha del río Genil, a algo menos de 25 kms. de distancia de la capital. Hoy se la califica de lugar, anejo al municipio y parroquia de Asquerosa. La línea férrea de Granada a Bobadilla atraviesa su campiña; y, si el viajero que viene a la antigua corte de los naṣrīes se cuida de conocer el itinerario que recorre, leerá, entre las estaciones de Íllora y Pinos Puente, el nombre del «Apeadero de Zujaira», y recreará su vista contemplando, en los bellos atardeceres de la primavera granadina, el pintoresco paisaje que ofrece su blanco caserío, reclinado sobre el verde lujurioso de los trigales.

Doy seguidamente el texto árabe y la traducción castellana del documento. Las características de éste son: Pergamino. Letra magribī. Tinta negra. 36 × 28. Testimonio expedido en 14 rabīᶜ II 898 = 2 febrero 1493 de documento formulado y suscrito en 835 = 1431-1432. Procede del Archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

[1] Cf. L. Eguílaz Yanguas, *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos según los cronistas árabes*, 2ª ed. (Granada 1894), p. 17, nota 1.

[3] Cf. M. Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), p. 237, y M. Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), p. 215.

TEXTO ÁRABE

الحمد لله

ممّن يعلم أنّ السيّدة الحرّة المعظّمة الطاهرة الزكيّة زهر الرياض ابنة القائد المعظّم الخطير المقدّس المرحوم أبي السرور مفرّج مولى المقام العليّ (أسماه الله) توفّيتْ (رحمها الله) فأحاط بميراثها بحكم الزوجيّة مولانا أمير المسلمين الغالب بالله أبو عبد الله محمّد بن السيّد الأمير المعظّم الخطير الرفيع الشهير المقدّس المرحوم أبي الجيوش نصر ابن موالينا الخلفاء الراشدين (رضوان الله عليهم أجمعين) وبنتها منه السيّدة أمّ الفتح وأمّها السيّدة الحرّة غاية المُنى وأشقاؤها الأربعة القائد مُخلس والقائد محمّد والمصونة نعيمة والمصونة عالية ولا وارث لها غير مَنْ ذُكِر ، وأنّ القسم وقع في متروكها بعد أن وهب مولانا (رضوان الله عليه) حظّه المنجر له بلارث فيها لبنته السيّدة أمّ الفتح المذكورة ، وأنّ الشيخ الفقيه الفاضل الماجد أبا محمّد عبد الله بن الشيخ الفقيه الخطيب الأصلح المرحوم أبي عبد الله محمّد بن سلمون أفردها في الواجب من المتروك لجانبها بلارث

والهبة من جملة ما أفردها به بجميع قرية الصخيرة بأسفل مرج غرناطة وتحتوي على عامر وغامر وسقي وبعل وغير ذلك من الحقوق والمنافع ، وأعمل الوكيل ما ذكر على جانبها بحكم الوكالة والتفويض الذي بيده من مولانا (رضوان الله عليه) ، يعلم ذلك كلّه بالاشهاد على من وجب بغرناطة (دام عزّه وبقاؤه) بثبوت عقد المقاسمة لديه ــ المؤرّخ بالثاني والعشرين من عام خمسة وثلاثين وثمانمائة ــ وبثبوت عقد الاشهاد على مولانا بصحّة الهبة وامضاء ما أعمل الشيخ الفقيه الوزير المرحوم أبو محمّد عبد الله بن سلمون المذكور من القسمة وافراد السيّدة بما ذُكِرَ فيها من قرية الصخيرة وغيرها ممّا أفردها به ، الثبوت التامّ بواجبه لديْه بعد سؤال ذلك منه ، فافتضاه نظره وهو (حفظه الله) بموضع نظره من حيْث ذكر ، وقيّد بذلك شهادته في اليوم الرابع غشر لشهر ربيع الاخر الذي من عام ثمانية وتسعين وثمان مائه (عرّف الله خيره بمنّه وكرمه)

Siguen firmas ilegibles.

TRADUCCIÓN

Loado sea Dios.

[Le consta al juez por testimonio] de quien lo sabe que murió la señora, la Horra, engrandecida, casta y virtuosa Zahr al-Riyāḍ, hija del alcaide engrandecido, alto y santificado, el ya difunto Abū-l-Surūr Mufarriŷ, liberto de Su Majestad (¡Dios lo eleve!), y que acudieron a la partición de su herencia, de una parte, y por derecho de connubio, nuestro señor el Príncipe de los Musulmanes al-Gālib bi-llāh Abū ᶜAbd Allah Muḥammad, hijo del señor príncipe engrandecido, alto, excelso, famoso y santificado, el ya difunto Abū-l-Ŷuyūš Naṣr, descendiente de nuestros señores los califas ortodoxos (¡que Dios esté satisfecho de todos ellos!); de otra parte, la hija de la Reina, habida en su matrimonio con el Rey, la señora Umm al-Fatḥ; de otra, la madre de la Reina, la señora, la Horra Gāyat al-Munà; y de otra, los cuatro hermanos uterinos de la sultana, el alcaide Mujliṣ, el alcaide Muḥammad, la casta Naᶜīma y la casta ᶜĀliyya, sin que hubiese ningún otro heredero además de los que se mencionan. [Le consta también] que se hizo la partición de los bienes relictos, después de haber donado nuestro señor el Rey (¡de quien Dios esté satisfecho!) el lote que le correspondía percibir del caudal hereditario de la Reina a la hija de ambos, la señora Umm al-Fatḥ, ya indicada; y que el jeque, jurista, excelente, glorioso, Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh, hijo del jeque jurista y predicador piadosísimo, el ya difunto Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Salmūn, ante quien se hicieron las particiones, asignó a la princesa Umm al-Fatḥ, como lote correspondiente conjuntamente a herencia y donación, la alquería de Ṣujayra, que está situada en la parte más baja de la vega de Granada, con sus tierras de laboreo y baldío, de regadío y secano y con otros derechos y aprovechamientos. [Le consta asimismo] que el mandatario Muḥammad b. Salmūn, como representante de la princesa Umm al-Fatḥ, en virtud de poder universal que exhibió, otorgado por nuestro señor el Rey (¡de quien Dios esté satisfecho!), dió por bueno lo anteriormente expresado.

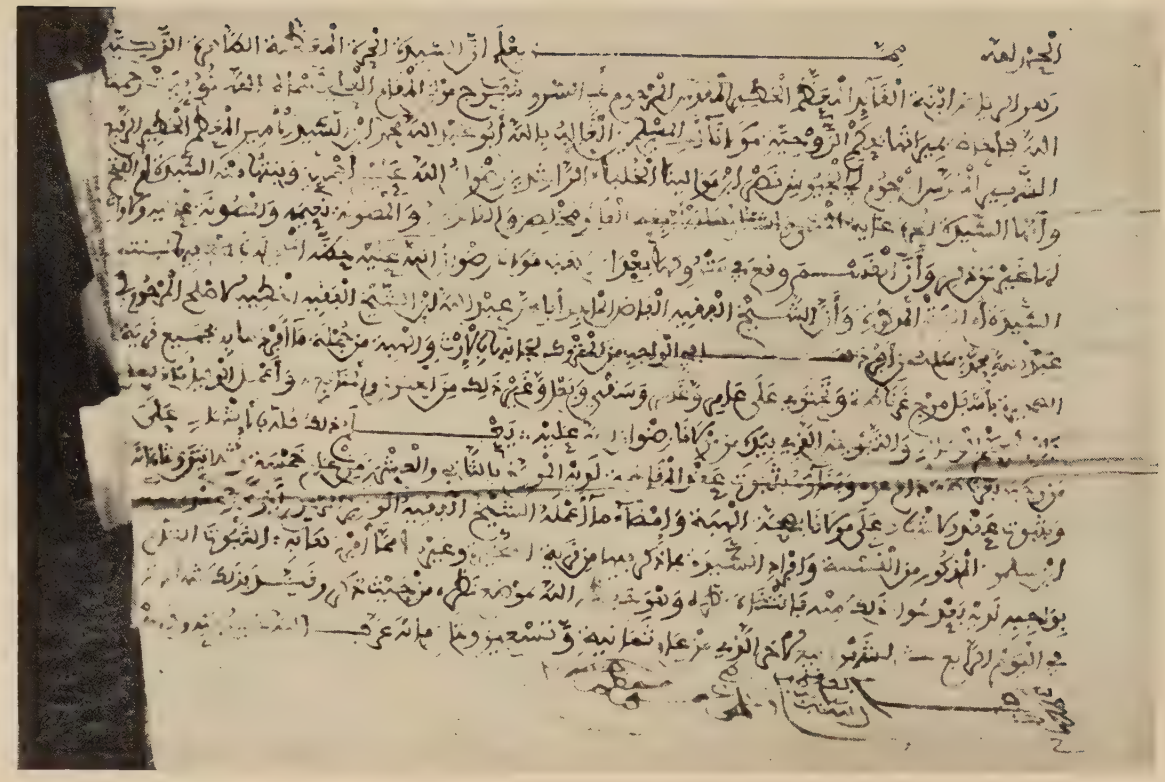
Le consta [al juez] (¡Dios prolongue su gloria y su existencia!)

todo eso por testimonio invocable contra quien corresponda en Granada, y da, tanto al contrato de partición que obra en su poder (fechado a 22 [de ...] del año 835 [= 1431-2]), como al acta de requerimiento invocable contra nuestro señor el Rey, sobre la legitimidad de la donación y la eficacia de lo hecho por el jeque jurista y visir ya difunto Abū Muḥammad ʿAbd Allah ben Salmūn, ya mencionado, referente al acto de partición y asignación a la mencionada señora de la alquería de Ṣujayra y demás bienes asignados [; les da, digo,] validez absoluta, por venir obligado a hacerlo así, al serle solicitado y haberlo considerado legal, siendo (¡Dios lo guarde!) competente para ello.

En su virtud extiende este testimonio a 14 de rabīʿ II de 898 [= 2 febrero 1493]. Dios nos haga conocer su bien, por beneficio y generosidad suya.

Siguen firmas ilegibles.

Luis Seco de Lucena.



Testimonio del pliego particional de la herencia de la sultana Zahr al-Riyāḍ, esposa de Muḥammad X el Cojo de Granada, fechado en 14 rabiʿ II 898 - 2 febrero 1493. (Archivo de la Escuela de Estudios Arabes de Granada.)

HALLAZGO MONETARIO DE ÓDENA

1: *Dinar* de Yaḥyà al-Muʿtalī, de Ceuta.
2, 3 y 4: *Mancusos* barceloneses.

DINARES DE YAḤYÀ AL-MUʿTALĪ DE CEUTA Y MANCUSOS BARCELONESES, HALLADOS EN ÓDENA (IGUALADA, BARCELONA)

La tarea de casar los documentos medievales y los restos arqueológicos a que se refieren, hallando su mutua comprobación, es ciertamente una de las más gratas para el investigador. Y donde en mayor escala puede llevarse a cabo es en los estudios numismáticos, que tienen repartidos por igual sus materiales entre los archivos históricos y los museos o monetarios. En aquéllos se halla abundantísima documentación que nos habla de valores; en éstos, las monedas a que los primeros hacen referencia.

Hablando de la historia de Cataluña antes de su unión con Aragón, es frecuente olvidar el factor musulmán, por considerar que aquélla quedó, en líneas generales, muy fuera de la influencia de esta dominación. Y, sin embargo, cada día se advierte más el sedimento y la influencia de al-Andalus, o sea de Hispania, en la zona que constituyó la Marca de ésta. Debe distinguirse claramente entre la Cataluña vieja o condal, la fundada sobre la Marca Hispánica, y la Cataluña nueva o reconquistada a moros, incorporada a la primera a lo largo del siglo XII: Tortosa, Lérida. El sedimento musulmán en esta última es tan potente, o al menos tan claro, como en Mallorca y Valencia, y aquellas dos regiones del Ebro muestran manifiestas afinidades con la isla mediterránea y con las tierras del Turia y del Júcar. Los testimonios numismáticos de aquellos dos reinos musulmanes de la Cataluña nueva son bien conocidos; pero el factor económico-

numismático musulmán, que también existe en la Cataluña vieja, es menos recordado.

Botet y Sisó, en su documentadísima obra *Les monedes catalanes,* reunió abundantes materiales del Archivo de la Corona de Aragón. Por ellos se ha demostrado que la moneda de oro (el *mancuso),* de Berenguer Ramón I (1018-1035), primer conde que la acuñó, fué consecuencia de la circulación monetaria áurea hispanomusulmana en Barcelona. En el siglo XI circulaban en este Condado, como moneda propia, los *mancusos de Spania,* los *mancusos iaarís, vel amurís vel ceptís sive almanzorís,* según citas documentales de 1033, los cuales no son otros que los dinares califales, en general — *de Spania* —; los de al-Ḥakam II al-Mustanṣir (961-976), de cuyo ministro Ŷaᶜfar tomaron nombre — *iafarís, iaarís* (968-970) —; los de al-Ḥakam II también, en el período 971-975, en que era jefe de la ceca Ibn Abī ᶜĀmir, Almanzor, de la familia de ᶜĀmir, de donde *amerís, amorís, amurís* o *almanzorís,* si es que estos últimos no son los dinares de Mundir al-Manṣūr ben Muṭarrif ben Yaḥyà el-Tuŷībī (1019-1023) de Zaragoza, como cree Botet.

Como la vida en circulación de una especie monetaria cualquiera se calcula normalmente de cincuenta a setenta y cinco años, en el primer tercio del siglo XI hallamos el oro califal cordobés admitido en el comercio de Barcelona con el nombre de *mancuso.* La imitación del dinar por los condes no se haría esperar, y en los documentos de Berenguer Ramón I (1018-1035) se ven citas de *mancusos de manu Bonnom Ebreo* en 1019-1030, que prueban la copia del dinar califal por hebreos al servicio de los condes. Durante Ramón Berenguer I (1035-1076) otro taller, el de Eneas *(auro cocto de manu Henea,* en documentos de 1047), labraba *mancusos* barceloneses, que se hallaban en la circulación con los *iaarís, ceptís, amorís* — años 1041-1053 —, distinguiéndose los de Barcelona con la denominación *mancusos auri puri et cocti monete Barchinone* en documentos de 1067.

De 1021 a 1034 (412-427 h.) el ḥammūdī Yaḥyà al-Muᶜtalī, contemporáneo, por tanto, de Ramón Berenguer I (1018-1035), labraba dinares de oro en Medina Ceuta, la ceca

más activa de Occidente. Longperier, en textos que menciona Botet, justifica la atribución del *mancuso* con la leyenda *Raimundus Comes* a Berenguer Ramón I, recordando las relaciones del padre de éste, Ramón Borrell (968-1018), con los Ḥammudíes contra Sulaymān.

Borrell perdió Barcelona en 985, derrotado por Almanzor, y la recobró en 987. Durante este condado cesó el vasallaje a Francia. La economía dineraria barcelonesa estaba en el área hispana, no franca. La moneda de los Capetos era de vellón. Adrien Blanchet ha escrito recientemente en las *Transactions of the Intern. Numismatic Congress de Londres* (1938): «A l'avénement de la dynastie capétienne, le monnayage français était en complète désorganisation. Cette situation était l'image même du royaume de France, où l'autorité royale ne s'exerçait plus guère entièrement que sur un domaine correspondant à peu près à ce que l'on appela, peu de temps après, l'Île de France.»

La nueva dirección política del condado de Barcelona hacia al-Andalus (Hispania), con quien necesariamente había de mantener contacto, está reflejada en la moneda. Fué entonces cuando surgió el *mancuso* barcelonés imitando al dinar musulmán de los Ḥammūdíes de Ceuta. Documentos barceloneses de 1045-1053 mencionan en los pagos los *mancusos ceptís*, y todavía, en 1092, los *ceptinís aut iapharis*, en concurrencia con el oro de Valencia, los cuartos de dinar *(quartans, rovalles, rovallenses* valencianos, según las denominaciones catalana-latina y catalana-árabe); cuartos de dobla de ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Manṣūr, rey ᶜāmirī de Valencia (1021-1061), que corrían en los reinados de Ramón Berenguer II y Berenguer Ramón II (1076-1096).

Al momento económico del primer tercio del siglo XI — es decir, antes de que el *oro de Valencia* constituyese la base del comercio barcelonés, sustituyendo a los *mancusos* ceutíes — corresponde el hallazgo de Ódena, de que tratan estas páginas, y que puede fecharse como propio de los reinados de Berenguer Ramón I y Ramón Berenguer I (1018-1076).

Los hallazgos de moneda musulmana son poco frecuentes en la Cataluña vieja, como si faltara la comprobación arqueológica de lo que los documentos dicen. Pero de vez en cuando

esta comprobación es evidente, y, si no se tiene noticia de repetirse más a menudo, es porque los hallazgos, ocultados por lo general, pasan ya dispersos al comercio del coleccionismo. Por fortuna, ahora y gracias a la diligente afición y al amor patrio y gusto por las antigüedades de su ciudad y comarca que tiene don Miguel Ball, de Igualada — que ha podido recoger cuatro de las diez o doce monedas de oro halladas —, podemos comprobar que los dinares de Yaḥyà al-Muʿtalī y los *mancusos* barceloneses que los imitaban coexistían en la circulación. En una cantera de Ódena, en *la pedrera* de esta localidad, del partido y comarca de Igualada, se hallaron en 1943 las citadas piezas por los operarios que trabajaban en aquel lugar. Disperso el hallazgo, lo que he podido ver ahora, gracias al señor Ball, es lo que aquí se describe.

Botet y Sisó registró diez ejemplares como los de Ódena, esto es, de la misma especie, pertenecientes a hallazgos ocurridos en Besalú y en la calle del Call de Barcelona — obsérvese la circunstancia topográfica — antes de 1843, entre ellos alguno con la leyenda latina *Raimundus Comes*, que falta en las piezas de Ódena, hasta ahora vistas.

En la lámina adjunta van reproducidas las cuatro piezas del señor Ball, de Igualada:

Número 1. Dinar de Yaḥyà al-Muʿtalī. Tiene toda la impronta corrida, en media vuelta, es decir, que, una vez acuñado, el monedero giró la matriz en un medio, reacuñando el todo. Por esto es de lectura incompleta.

Anverso. Orla:

بسم الله ..... ماية ..... بسم الله ضرب ..... سبتة ..... واربع

donde se ve el principio de la leyenda normal, el final del numeral 400 de la segunda acuñación, el principio de la leyenda de ésta y se rastrea luego la ceca, Ceuta, y parte del numeral anterior 400. Todo ello da un año que ha de ser 421 a 425.

En el centro se lee, salvo las dos últimas líneas por corri-

miento de cuño, en el que se ve repetida la primera palabra, lo siguiente:

قا || لا اله الا || الله وحده || لا شريك له || سم

Corresponde al nº 85, lámina 4, de *Los reyes de Taifas* de Prieto Vives.

Reverso. En la orla, el texto coránico, (LXI, 9) acostumbrado, محمد رسول الله, machacado por la segunda acuñación, esto es, por el nuevo golpe del monedero.

En el centro, la leyenda personal normal, de Yaḥyà, con Idrīs al fin:

ولي العهد || الامام يحيى || المعتلي بالله || امير المومنين || ادريس

Número 2. Mancuso, imitación del dinar de Yaḥyà descrito anteriormente.

Anverso. En la orla que está recortada se advierte algún م y لا.

En el centro:

قا || لا اله الا || الله وحده || لا شريك له || سم

Reverso. En la orla diferentes م y ـــ, formando cuatro sectores separados por nexos que parecen una S latina, vuelta.

En el centro, imitación de la inscripción de Yaḥyà:

ولي العهد || الامام يحيى || المعتلي بالله || امير المومنين || ادريس

Número 3. Mancuso. Como el anterior, pero mucho más tosco. Las leyendas centrales exactas como las de Yaḥyà; las marginales, muy incompletas.

Número 4. Las leyendas centrales de este *mancuso* son degeneración de las del cuño que imitaba el dinar de Yaḥyà, en anverso y reverso. En la orla del anverso se lee todavía بسم الله.

En los *mancusos* a nombre de Ramón Berenguer I, en la orla del reverso y comenzando por la parte superior, pero leyéndose de dentro a fuera, o sea en dirección derecha a izquierda, se halla la inscripción *Raimundus Comes*. En este ejemplar no se ha llegado todavía a la leyenda latina completa, pero la degeneración de la árabe es manifiesta.

Otro hallazgo — ocurrido hace ya más de un siglo, en 1833, y apenas conocido — es el de monedas almohades en el mismo corazón de Barcelona, en la calle de San Severo, esquina a la de San Felipe Neri, junto a la Catedral. Se trata de cuartos de dobla o semidinares del califa ᶜAbd al-Mu'min (1130-1163). Documentos de Ramón Berenguer IV (1131-1162) mencionan los *morabetinos marroquinorum;* son los mismos. Es la comprobación arqueológica de lo que los documentos afirman. De este hallazgo he dado una breve nota en *Ampurias,* VII, dentro de la crónica de *Hallazgos monetarios*.

Volviendo al de Ódena, el hecho de verse las piezas de Yaḥyà junto a las de imitación, confirma la ley numismática que se formula diciendo que todo valor imitado corresponde a un Estado económicamente menos fuerte que el propietario de la divisa imitada. Tal es el caso del numerario de los condes, que representó la primera moneda de oro de príncipes cristianos en Occidente, anticipándose al famoso *maravedí* de Alfonso VIII (1175), pero con la diferencia de que éste perduró y el *mancuso* condal de imitación, tanto el puramente de leyendas árabes como el de latinas, desapareció, porque el oro almorávide y almohade llenó los mercados de Cataluña.

Los *mancusos* de Ódena confirman las citas documentales y los hechos representados por la inclusión de la cuenca baja del Llobregat, durante el primer tercio del siglo XI, en el área económica de los valores monetarios de al-Andalus.

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

A PROPÓSITO DE IBN ḤAYYĀN

RESUMEN DEL ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS ḤAYYĀNÍES CON MOTIVO DE UNA PUBLICACIÓN RECIENTE

«Quae omnia faciunt ut quos ex Arabum historicis ei comparem, habeam perpaucos, quem anteponam, neminem.»

Dozy (en 1846).

1. — *La publicación de la tesis doctoral del P. Antuña.*

Nuestro malogrado e inolvidable amigo el bibliotecario de El Escorial, P. Melchor M. Antuña, O. S. A., inicuamente asesinado por la barbarie, había consagrado principalmente su fecunda actividad, de un lado, a cuestiones bibliográficas, relacionadas sobre todo con los fondos árabes escurialenses, y, de otra parte, al estudio de la historia arábigoespañola. Dentro de este segundo campo había lógicamente dedicado su atención al príncipe de los historiadores hispanomusulmanes, Ibn Ḥayyān de Córdoba, preparando la edición del tomo III del *Muqtabis*, referente al emir ʿAbd Allāh, según el manuscrito único de la Bodleyana de Oxford (que apareció, por fin, en el volumen III de la colección «Textes arabes relatifs à l'histoire de l'Occident musulman», París, Geuthner, 1937, y que él ya no pudo ver) [1],

[1] *Ibn Ḥaiyān, Al-Muktabis, Tome Troisième, Chronique du règne du calife umaiyade ʿAbd Allāh à Cordoue.* Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit de la Bodléïenne, avec une introduction, par le P. Melchor

y una traducción del mismo texto, que, hasta el presente, no ha podido ser hallada. Entre tanto se ocupó también de la biobibliografía del gran historiador cordobés. En 1924 le dedicó una monografía titulada *Abenhayán de Córdoba y su obra histórica* (Imprenta del R. Monasterio de El Escorial, 56 pp.), que fué, en su origen, un discurso leído el 14 de diciembre de dicho año en la distribución de premios del escurialense Real Colegio de Alfonso XII. Y más adelante, aspirando a entrar en la enseñanza oficial, hizo la carrera de Filosofía y Letras y, para doctorarse en ella, refundió, en buena parte casi textualmente, la anterior disertación, para convertirla en una tesis de Doctorado titulada *Ibn Ḥayyān de Córdoba y su Historia de la España musulmana*, que sostuvo ante la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid, el día 1° de diciembre de 1933, siendo ponente nuestro común y llorado maestro don Miguel Asín Palacios [1].

No publicó esta tesis doctoral el P. M. Antuña, bien porque no tuviese tiempo para ello, bien porque pensase que, una vez cumplido el objetivo administrativo para que le sirvió, no merecía la pena de darla a la luz, ya que no modificaba grandemente su anterior monografía [2]. De los tres ejemplares escritos a máquina, que en aquellos momentos se exigía presentar a los doctorandos, uno se sigue conservando en la Biblioteca de la Universidad de Madrid; otro tiene paradero que me es desconocido, y el tercero obra en poder del señor don Claudio Sánchez-Albornoz, en aquella sazón Catedrático de nuestra Universidad. Y el señor Sánchez-Albornoz acaba de publicarla en las pp. 5-72 del vol. IV [1946] de los *Cuadernos de Historia de España*

M. Antuña, O. S. A., Correspondant de l'Académie d'Histoire de Madrid. Paris, Geuthner, 1937, XXII + ١٧٥ pp. y un facsímile. — Cf. la importante reseña, con multitud de acertadas correcciones, de C. Brockelmann en *OLZ*, 1941, pp. 168-171.

[1] El Presidente del Tribunal fué don Eduardo Ibarra Rodríguez; los Vocales, don Miguel Asín (ponente), don Angel González Palencia y don Ramón García de Linares; y el Secretario, don Salvador Vila Hernández.

[2] Obsérvese, por otra parte, que de esta misma monografía da el autor también un extenso resumen en el prólogo a su edición del manuscrito de Oxford antes aludida.

que patrocina el «Instituto de Historia de la cultura española medioeval y moderna» de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, por él actualmente dirigido [1].

He recordado todos estos antecedentes para explicar la embarazosa situación en que coloca a la crítica científica española una publicación hecha en tales circunstancias. Suponemos, desde luego, que el editor habrá recabado de los legítimos herederos del P. M. Antuña la oportuna autorización para darla al público; pero, naturalmente, esa es una cuestión que no nos atañe. Lo que queremos decir es lo siguiente: Si una monografía publicada de este modo no está — como es el caso actual — a la altura de los tiempos, por algunos defectos intrínsecos y por el natural progreso de los estudios en el lapso transcurrido, ¿a quién echaremos la culpa: al autor que tal vez no quiso darla al público y que desgraciadamente no tuvo tiempo de modificarla, o al editor que le ha subrogado? A nuestro juicio no ofrece duda que es al editor. A él, pues, enderezamos las observaciones siguientes, que en nada quieren menoscabar la fama, para nosotros entrañable, del colaborador que nos arrebató la revolución y del amigo cuya desaparición deploraremos siempre.

[1] De la parte técnica de la edición (revisión y transcripción científica de los nombres árabes, de la que carecía el original) se ha encargado el excelente arabista argentino don Osvaldo A. Machado (p. 72), el cual, por lo común, ha desempeñado su cometido con notable escrupulosidad y discreción. No le tomaremos en cuenta pequeños errores y distracciones, de las que nadie estamos libres. Notemos sólo una cierta inconsecuencia en haber transcrito rigurosamente *amīr* (p. 39), cuando existe el castellano *emir*, y haber dejado, en cambio, sin transcripción científica *modaríes* (p. 8) o *Tabíes* (p. 19). En vez de Ibn Abī ʿ*Ubda* (pp. 51 y 62) léase ʿ*Abda;* en vez de *Taburt* (p. 59), *Tāhart*, etc. En vez de los *Tuŷībī* (p. 32) o los *Tuŷībin* (p. 33) habría que haber puesto *Tuŷībīes*, *Tuŷibíes* o más rigurosamente, *Tuŷībiyyīn*. Es extraño encontrar *Aben Chenet* (p. 69) para el nombre del sabio argelino contemporáneo que afrancesó definitivamente su apellido en *Ben Cheneb* o *Bencheneb*. Hay error en algunos títulos: el *Naqṭ* = *Peca* de Ibn Ḥazm (cf. trad. Seco de Lucena, Granada 1941, pp. 9-10) se sigue transcribiendo *Nuqaṭ* (p. 55) y traduciendo *Bordado* (p. 5); el ʿ*Amāl al-*ʿ*Alām* de Ibn al-Jaṭīb aparece siempre citado *Iʿlām* (pp. 30, 32, 70), y la *Nihāyat al-*ʿ*arab* de Nuwayrī, *N. al-*ʿ*irb* (p. 30). En la p. 27 se hace alusión a un apéndice, que no aparece: hubiera sido mejor advertirlo, copiarlo de Codera o suprimir la alusión. La nota en blanco nº 99 de la p. 50 hubiera sido muy fácil restituirla: es la n. 15 de la p. 14.

2. — Desnivel entre la fama de Ibn Ḥayyān y lo que de él sabemos.

Ibn Ḥayyān de Córdoba (987-8 – 1076) es, sin disputa, el más grande historiador de toda la Edad Media hispánica, tanto de la árabe como de la cristiana, ya que para encontrar otro de su misma importancia, y no son superiores a él en muchos aspectos, habría que descender, de un lado, hasta el mismo Ibn Jaldūn, y, por el otro, hasta Alfonso X el Sabio. A esta posición preeminente contribuyó, en primer lugar, el enorme talento de Ibn Ḥayyān, que no consiste sólo en su escrupulosidad y en su perfecta información, sino también en su visión personalísima y amarga del mundo circundante y en su inimitable arte de escritor, dueño absoluto de una lengua rica, exquisita y flexible, y de unos recursos literarios que muy rara vez se dan reunidos en un historiador profesional. Por otra parte, le ayudó para ello su propia inclusión cronológica en la altitud de los tiempos medievales; situación central — en el siglo culminante de la Edad Media hispánica, cuando el magnífico florecimiento literario e intelectual de los Taifas, cuando «la España del Cid», cuando el auténtico Islam español va a sucumbir a manos de los Almorávides — que le permitió heredar la obra de sus antecesores, historiar su propio e interesantísimo siglo, e incluso dictar normas directrices a los cronistas venideros.

Pues bien, siendo todo esto cierto y evidente, lo es también que de pocos autores hispanoárabes de su talla sabemos hasta ahora menos cosas y más confusamente sabidas. La realidad que tras esa fama se esconde es poco más que nula. Su biografía, reducida a unos cuantos datos insignificantes y externos, está por hacer. Su estilo está por definir y caracterizar, hasta el punto de que, como veremos, se le confunde con otros enormemente distintos. Y, para colmo, su obra — que ha llegado a nosotros mutiladísima, en fragmentos sueltos, como restos de un naufragio casi total — sólo ha empezado a ser editada hace muy pocos años (gracias, como hemos dicho, al mismo P. Antuña) y no ha sido traducida hasta ahora a ninguna lengua occidental.

Buena parte de esta inmensa tarea hubiera realizado, de tener tiempo, el gran Dozy, agobiado por tantas otras, y al que, sin embargo, debemos casi todo lo poco que de Ibn Ḥayyān sabemos (aprovechamiento del tomo III del *Muqtabis* para su gran historia; recogida de los fragmentos incluídos en la *Ḏajīra* de Ibn Bassām; trozos editados en las *Recherches* y en los *Loci de Abbadidis;* papeletas lexicográficas incorporadas al *Supplément aux dictionnaires arabes;* juicio valorativo de conjunto en la introducción al *Bayān,* etc.). Algo ayudó al empeño nuestro venerado don Francisco Codera con la copia (luego hablaremos de ella) que del tomo del *Muqtabis* referente a al-Ḥakam II, conservado entonces en la biblioteca de los herederos de Sīdī Ḥammūda en Constantina, mandó hacer, en 1888, para la Real Academia de la Historia, y con los textos que de ella extrajo y comentó. Otra buena parte de la empresa es de esperar que recaiga sobre el verdadero heredero de Dozy, nuestro ilustre e infatigable amigo E. Lévi-Provençal, descubridor afortunado e intérprete doctísimo de tantos textos preciosos para nuestra historia musulmana, entre ellos alguno del propio gran autor cordobés. Con todo, entre lo que Dozy y Codera no pudieron hacer y lo que Lévi-Provençal no ha hecho aún, los estudios ḥayyāníes han progresado muy poco. Pero, por unas y otras causas, como esperamos probar, apenas hace estado de tales progresos esta monografía del P. Antuña que ahora edita el señor Sánchez-Albornoz.

En los tres lustros, aproximadamente, que hace que fué escrita, se han producido, en efecto, descubrimientos; se ha empezado a editar el *Muqtabis* por el propio P. Antuña; se ha progresado un poco y a veces un mucho en multitud de temas conexos. Y, sobre todo, se ha iniciado por la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I de El Cairo (nº 26 de sus publicaciones) la edición de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām de Santarén (m. 542 = 1147) [1], obra maravillosa, que, sobre contener largos

[1] Esta edición constará en principio de diez volúmenes; dos para cada una de las cuatro partes de la *Ḏajīra* y dos más de índices, notas y apéndices. Hasta ahora van publicados: el vol. 1º de la parte I (1358 = 1939; cf. AL-ANDALUS, V

y frecuentes extractos de la obra de Ibn Ḥayyān [1], sólo aquí conservados y hasta ahora exclusivamente accesibles en los esparcidos y difíciles manuscritos de la obra del autor portugués, dedica, además, al gran historiador del siglo onceno la más larga y relativamente sustanciosa biografía de cuantas conocemos [2].

Vale, pues, la pena de comparar la monografía recientemente publicada del P. M. Antuña con todo este nuevo material, bosquejando — sin propósito exhaustivo y con la provisionalidad de un artículo de revista — el estado actual de los estudios ḥayyāníes.

3. — *Sobre la biografía de Ibn Ḥayyān.*

Es realmente raro que de un autor hispanomusulmán no se sepa absolutamente nada; pero, en cambio, es frecuente que se sepa de él apenas nada, o, lo que es lo mismo, que se conozcan de él sólo esos datos puramente externos, que nada dicen sobre la individualidad que encubren, dejándola reducida a una de esas fichas de padrón o censo, que igualan a todos los hombres de letras en haber nacido y muerto, y en haber tenido maestros y discípulos. Este es el caso de Ibn Ḥayyān, según su biografía tradicional, reflejada por el P. M. Antuña. ¿Qué nos dice de él? Pues simplemente: su nombre completo; que nació en 337 = 987-8; que su padre Jalaf fué secretario de Almanzor y debió de influir en su educación; que sus maestros fueron tres (el gramático Ibn Abī-l-Ḥubāb [3], el famoso literato Ṣāᶜid de Bagdad y el tradicionista Ibn Nābil); que tuvo tales y cuales discípulos, y que murió el domingo 28 rabīᶜ I 469 (30 octubre

[1940], pp. 494-496); el vol. 2° de la parte I (1361 = 1942; cf. Al-Andalus, XI [1946], pp. 252-257) y el vol. 1° de la parte IV (1364 = 1945).

[1] Véase prólogo, ed. Cairo, I, 1, p. 7. Esta utilización de Ibn Ḥayyān hizo que Ibn Bassām fuese estúpidamente acusado de plagio por algunos de sus contemporáneos: ed. cit., IV, 1, p. 11.

[2] I, 2, pp. 84-129.

[3] La biografía de este personaje por Ibn Baškuwāl en la *Ṣila* es el n° 33, y no el 31, como dice Antuña en su tesis.

1076) [1]. Es, en suma, un poco hinchado, lo mismo que dice Pons *(Ensayo,* nº 114) [2]. Y ¿qué idea nos dan estos datos del «hombre» Ibn Ḥayyān; de su vida, de cerca de noventa años en un siglo turbadísimo; de su talento, que fué filtro de las ideas que todos tenemos hoy sobre aquellos remotos sucesos?

Los *barnamaŷs* o *fahrasas,* aun cuando muchas veces nos sirvan de tanto, son la plaga de la literatura árabe; pero su influencia es peor aún sobre nuestros libros acerca de dicha literatura. Dentro de su propio ambiente están todavía perfectamente explicados por el sistema musulmán de poner en claro la transmisión de los textos y explicar las *iŷāzas;* pero, para nosotros, si no atendemos a esta peculiaridad; si no se trata de escuelas o doctrinas muy cerradas o peculiares (como cuando hablamos, por ejemplo, de *masarríes* o *ḥazmíes);* si no sabemos, además, otra cosa, ¿de qué nos sirve conocer los maestros y discípulos de un autor corriente? Es la manera de engañarnos creyendo que tenemos biografía donde no la hay. Si el día de mañana no se supiera absolutamente nada de alguno de nuestros maestros españoles contemporáneos, ¿supliría este vacío conocer los nombres de los catedráticos de la Facultad en que estudió o los de los alumnos, no discípulos personales, que pasaron por su cátedra? ¿A qué terribles deformaciones y errores no conduciría este procedimiento?

Una sola novedad con respecto a Pons, pero no con respecto a Dozy (que ya menciona el hecho en su introducción al *Bayān,* p. 72, refiriéndose al manuscrito de Maqqarī, no editado aún), encontramos en la biografía de Ibn Ḥayyān por el P. Antuña: la noticia de que, según Ibn Jayr [3], Maqqarī [4] y

[1] Por error, en la edición aparece 1070.

[2] Y en el fondo lo mismo que dice Dozy en sus *Loci de Abbadidis,* I, 218-219, y luego en su introducción al *Bayān,* pp. 72-75, todo lo cual procede en gran parte de Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* nº 342. La pequeña biografía de Ḥumaydī, *Ŷadwat al-muqtabis* (ms. Oxford, Hunt 464, fº 85 *v*), copiada textualmente por Ḍabbī, *Bugya,* nº 679 (cf. Dozy, *Abbad.,* I, 218), son tres líneas insignificantes. Ibn Jallikān copia también la *Ṣila.*

[3] *Fahrasa,* p. 326, y no 336, como se dice. — También aparece citado Ibn Ḥayyan en la *Fahrasa* de ʿAbd al-Ḥaqq ben ʿAṭiyya (ms. esc. 1.733), para transmisión del *Kitāb al-fuṣuṣ* por él a Ibn ʿAttāb, y no se le llama *ṣāḥib al-šurṭa.*

[4] *Analectes,* ed. Leiden, I, 372, línea 15. Antuña no precisa el pasaje.

Ḥāŷŷī Jalīfa [1], desempeñó la magistratura de *ṣāḥib al-šurṭa*. Con razón, sin embargo, duda Antuña de la exactitud del dato, que sólo aducen estos escritores (de los cuales los dos últimos son muy tardíos, y el primero [1108-9–1179] muy de segundo orden), frente al silencio de todos los demás contemporáneos y de otros autores de primera fila.

En efecto, si tal circunstancia fuese cierta, no habría dejado de consignarla el más grande admirador y utilizador de Ibn Ḥayyān, o sea Ibn Bassām de Santarén, y éste no dice nada en la biografía que le consagró en la parte I de la *Ḏajīra*, y que no conoció Antuña [2]. En cambio, en dicha biografía encontramos el siguiente pasaje del propio Ibn Ḥayyān hablando de Abū-l-Walīd b. Ŷahwar [3]:

...واهتدى لمكان خلّتي ، وقد ارتشف الدهر بلالتي ، بأن قلّدني
املاء الذكر في ديوان السلطان المطابق لصناعتي ، اللائق بتحرّفي ،
براتب واسع...

[Abū-l-Walid] supo encontrar el lugar de mi pobreza, cuando la desgracia me tenía en la mayor estrechez, y me confió el cargo de redactor de la cancillería gubernamental, que era lo que se avenía con mi profesión y casaba con mi oficio, asignándome un amplio sueldo...

¡Qué soplo de verdad y de autenticidad introducen estas palabras en la hasta ahora desvaída biografía del célebre historiador! Pues bien; no son las únicas. En la *Ḏajīra (loc. cit.)*, aunque echamos de menos una biografía tan detallada como otras [4],

[1] No he podido encontrar tal cosa en Ḥāŷŷī Jalīfa, al menos en los nos 2.166, 10.460, 11.345 y 12.730 de la ed. Flügel, que son los que veo relativos a Ibn Ḥayyān.

[2] Aunque la cita, p. 11, nota 8: «Ibn Bassām: *Al-Ḏajīra*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, t. I, fos 150 *a*-157 *a*».

[3] *Ḏajīra*, ed. Cairo, I, 2, p. 118.

[4] Con su perspicacia habitual, Dozy subrayó, aunque con exageración, en su tardío tomo III de los *Loci de Abbadidis*, pp. 74-75, la penuria de datos concretos que tiene este pasaje de la *Ḏajīra*, una vez que lo conoció; pero hay que

tenemos todavía algunos datos más — interesantísimos y, sobre todo, vivos, calientes — sobre el gran cordobés. Comprobamos su pobreza, que pondera en una carta de gracias al famosísimo poeta Ibn Zaydūn, que le había enviado un donativo de cuya pequeñez se excusa. Tenemos noticia, por un escrito de queja al ṣāḥib al-ṣalā Ibn Ziyād, de que una esclava ladrona le desvalijó la casa en connivencia con dos vecinas, y que Ibn Ziyād frustró la intervención que en favor del escritor y contra estas dos vecinas había iniciado el ṣāḥib al-madīna. Sabemos de la extraordinaria virulencia de su pluma, que no dejaba títere con cabeza [1], hasta el punto de que Ibn Bassām, con lamentable pudibundez, se cree en la obligación de suprimir los nombres propios en los agrios fragmentos satíricos que copia [2]. (Podemos, pues, incluir a Ibn Ḥayyān, con Ibn Ḥazm, con Abū Isḥāq Ilbīrī, etc., en el grupo de los musulmanes andaluces que añoraban con razón los tiempos de la «unidad» *[ŷamāᶜa]* omeya y a quienes la fragmentación y anarquía de las Taifas llenaban de irreprimible y agresiva amargura.) Leemos un trozo del prólogo de su gran compilación histórica; más una carta en que explica cómo la compuso, la pobreza de antecedentes con que tropezó [3], los mo-

tener en cuenta que él trabajaba sobre un manuscrito donde el texto «miserrime depravatus est». Hoy que podemos leerlo cómodamente en la excelente edición de El Cairo, vemos que contiene bastante más de lo que Dozy pensaba. (Este interesante pasaje de Dozy es citado por Antuña [p. 11, nota 8]; pero no parece haberlo visto, o, al menos, no lo ha utilizado.) Aludí brevísimamente a estas páginas de Ibn Bassām en mi reseña de la edición de El Cairo, apud Al-Andalus, XI [1946], p. 253; pero no dije entonces que el trozo de las pp. 120-126 había sido editado y traducido por Dozy, en *Loci de Abbadidis*, III, 165-174. ¡Qué admirables actividad y ciencia las del gran sabio holandés!

[1] *Ḏaḫīra*, I, 1, 114. وأكثر ما وجدت من كلام هذا الشيخ الباقعة ففي هذا الباب أعني الذمّ. Los únicos a quienes perdonó fueron los dos primeros Banū Ṭahwar, sus protectores *(ibid)*.

[2] Esta acritud explica la anécdota referida por Ibn ʿAwn, apud Ibn Baškuwāl, nº 342, a la que alude Antuña (p. 18) y explica mal Pons *(Ensayo*, p. 153, n. 2), repitiendo error del Barón de Slane en su traducción de Ibn Jallikān (I, 480).

[3] فاستأنفت من يومئذ من أهل العلم والأدب لدينا... فلم أظفر منه الا بما لا قدر له ، لزهد من قبلنا قديماً وحديثاً في هذا الفنّ (p. 87).

delos orientales que siguió para historiar la *fitna*, y sus propósitos de reservarse primero su obra para sí, antes de que se decidiese a ofrecérsela a Ma'mūn de Toledo; más otra carta en que reclama a Ibn ᶜAbd al-Gafūr un tomo de la historia, que le tenía prestado para recabar su opinión. Quedamos informados de la natural avidez que sentían los Reyes de Taifas por conocer la labor histórica en que Ibn Ḥayyān los retrataba y de las gestiones que para ello hacían. Y, por último, podemos leer algunos trozos de prosa literaria de Ibn Ḥayyān: cartas con diferentes motivos a soberanos y magnates, y, sobre todo, una interesantísima galería de semblanzas de contemporáneos (casi todas escritas con extrema y punzante animosidad y casi todas también con los nombres propios suprimidos por Ibn Bassām, como ya dijimos), que nos proporcionan, sobre la época, datos psicológicos y referentes a costumbres, todos de primerísimo orden y algunos de los cuales nos proponemos aprovechar por separado. No contamos los dos fragmentos históricos (sobre la dinastía de los Banū Ŷahwar y sobre la salida de Córdoba de Ibn Ḏī-l-Nūn, el rey de Toledo), que cierran este artículo dedicado a Ibn Ḥayyān en la *Ḏajīra*, porque éstos han de ser unidos a los muchísimos *excerpta* históricos del gran historiador que se encuentran a cada paso a lo largo de toda la extensa obra de Ibn Bassām.

¿No es cierto que todos estos datos de la *Ḏajīra* animan, por escasos que sean, la tradicional biografía de Ibn Ḥayyān? Mi propósito actual no puede ser elaborarlos ni explanarlos largamente. (Quede esto para otro, o para mí mismo, si la ocasión llega.) Quería sólo decir que, dada la enorme dificultad de manejar la *Ḏajīra* en manuscritos, es absolutamente excusable que el P. Antuña, aunque la cite, no la leyera al redactar su tesis; pero que ya tiene menos excusa el que los editores de esta tesis la den, tal como está, en 1946, cuando la parte de la *Ḏajīra* a que nos venimos refiriendo salió a luz en El Cairo el año 1942.

Todavía a propósito de la biografía de Ibn Ḥayyān, añadiré que en el *Mugrib* de Ibn Saᶜīd al Magribī, según el ms. nº 80 de la Real Academia de la Historia, copia del autógrafo de El Cairo, encontramos (fº 88 *a)* el siguiente pasaje acéfalo, que

escapó al conocimiento del P. M. Antuña, y que es, indudablemente, un fragmento de la biografía del gran historiador cordobés [1]:

...أبا الحزم . فقال: والله لقد صدق وانّي والله ما أصلح لهذا الأمر ولكن كرها لزمته . وحلف عبد الله ابن حمود [2] أن يسفك دمه . فأحضره أبوه أبو الوليد وقال: والله لئن طرأ على ابن حيّان أمر لا آخذت أحدا سواك ، أتريد أن يضرب بنا المثل في سائر البلدان بانّا قتلنا شيخ الأدب والمؤرّخين ببلدنا تحت كنفنا مع أنّ ملوك البلاد القاصية تداريه وتهاديه؟ . وأنشد له نظما وقال: سبحان من جعله اذا نثر في السماء واذا نظم تحت تخوم الماء .

... a Abū-l-Ḥazm [3]. Y dijo: «Tiene razón, por Dios, y en verdad, por Dios, que yo no valgo para hacerlo, y que, si me encargué de ello, fué a disgusto». Entonces juró ʿAbd Allāh ben Ŷahwar [4] que derramaría su sangre; pero su padre Abū-l-Walīd [5] le llamó y le dijo:

[1] Sobre el *Mugrib*, véase mi obra *El Libro de las banderas de los campeones, de Ibn Saʿīd al-Magribī* (Madrid, 1942), pp. XXXVII-XLII, y sobre la copia de la R. Acad. de la Historia, *ibid.*, p. XLI, *in fine*. Tanto el original como la copia están en un absoluto desorden de foliación, que hacen su utilización dificilísima. Durante los años 1937-1938, el prof. Lévi-Provençal tuvo ocasión de estudiar en El Cairo el manuscrito autógrafo y ordenar sus folios, en vista de una publicación de la obra en colaboración conmigo (cf. AL-ANDALUS, VII [1942], p. 251, y IX [1944], p. 362). Entra, pues, dentro de lo posible que algún día se pueda completar este precioso fragmento, que hoy me veo obligado a dar tal como me es accesible.

[2] *Sic.* Habrá que leer بن جهور.

[3] Abū-l-Ḥazm Ŷahwar b. Muḥammad b. Ŷahwar gobernó Córdoba desde la destitución de Hišām III al-Muʿtadd (1031) hasta su muerte en 1043. Cf. *Ḏajīra*, I, 2, pp. 114-117.

[4] Los dos hijos famosos de Abū-l-Walīd b. Ŷahwar, que gobernaron Córdoba desde 1064 a 1070 aproximadamente, se llamaban ʿAbd al-Malik y ʿAbd al-Raḥmān. Ignoramos si este ʿAbd Allāh sería un hermano suyo, del que no poseemos más datos, o hay alguna confusión en el nombre.

[5] Abū-l-Walīd Muḥammad ben Ŷahwar gobernó Córdoba desde 1043 a 1064, en que repartió el poder entre sus dos hijos antes citados. Cf., sobre todo, *Ḏajīra*, I, 2, pp. 117-126; IV, 1, pp. 186-191.

«Por Dios, que si a Ibn Ḥayyān le sucede algo, a nadie más que a ti he de pedir cuentas. ¿Es que quieres que andemos en lenguas por el resto de los países, por haber matado al maestro de la literatura y de los historiadores [que está] en nuestra tierra y bajo nuestra jurisdicción, cuando los reyes de las tierras más lejanas le miman y regalan?»

Y, habiéndole recitado él una poesía, dijo: «Loado sea El que, cuando escribe en prosa, lo puso en el cielo, y, cuando hace versos, lo colocó por bajo de los límites del agua.»

¡Lástima que no podamos conocer entera, al menos por hoy, la biografía a que pertenece este interesantísimo trozo! Por él venimos en conocimiento del gravísimo peligro en que estuvo la vida del gran historiador, amenazada (¿a causa de ataques a la memoria de Abū-l-Ḥazm ben Ŷahwar?) por un hijo de Abū-l-Walīd b. Ŷahwar, y defendida por éste; comprobamos el prestigio, mezclado, sin duda, de temor, de que Ibn Ḥayyān gozaba entre los Reyes de Taifas; y nos enteramos de que sus versos eran tan malos como extraordinaria su prosa.

4. — Sobre las obras de Ibn Ḥayyān.

Si en la parte biográfica hemos señalado el peligro que supone la intervención abusiva de los datos tipo *fabrasa*, en la bibliográfica señalaremos el riesgo que entraña demorarse en la suposición de lo que eran las obras desaparecidas de un autor. No negaremos, claro está, ni mucho menos, la utilidad de este género de investigaciones, necesarias para la cabal inteligencia de una personalidad literaria y hasta indispensable para facilitar el posible y futuro hallazgo de dichas obras hoy perdidas; pero creemos que es mucho más útil profundizar en el análisis y conocimiento de sus obras conservadas. Pasaremos, pues, como en ascuas sobre el asunto de las obras perdidas de Ibn Ḥayyān o atribuídas a él, para demorarnos luego en el *Muqtabis* y el *Matīn*, de las que conservamos preciosos fragmentos, y que acaso

constituyen unidas lo que algunos autores árabes llaman «la gran historia» *(al-ta'rīj al-kabīr)*, si es que con este término no designan exclusivamente al *Matīn*.

En el tomo I de sus *Loci de Abbadidis* (p. 218), Dozy no atribuye a Ibn Ḥayyān, fuera del *Muqtabis* y del *Matīn*, más que una sola obra: una *Historia de los alfaquíes de Córdoba (Ta'rīj fuqahā' Qurṭuba)*, cuya existencia tenemos copiosamente atestiguada [1]. El mismo Dozy, en su introducción al *Bayān* (p. 75), añade una cuarta obra: una historia de los ᶜĀmirīes *(al-Maāṯir al-ᶜāmiriyya)*, también atestiguada [2]; de la cual sabemos, además, que, por un lado, formaba parte de «la gran historia» y, por otro, se publicó separadamente con adiciones [3], y que hoy podemos disfrutar en algunos fragmentos [4]. Pons, en su *Ensayo* (pp. 152-53), añade cuatro obras más. Dos de ellas parece que pueden subsistir: un *Extracto del Compendio de hazañas de los Banū Ǧaṭṭāb (Intijāb al-ŷāmiᶜ li-maāṯir Banī Ǧaṭṭāb)* [5] y un *Libro en que fundió los dos de al-Qubbaš̌ī y de Ibn*

[1] Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. Cairo, I p. 7; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 302; el mismo, *Takmila* (suplemento Alarcón y González Palencia, en *Miscelánea de textos y estudios árabes*, Madrid 1915), nºs 2.201 y 2.264, etc. Según el mismo Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices*, p. 106), era un arreglo y selección de la obra de Ibn ᶜAfīf: cf. Dozy, introd. al *Bayān*, 75.

[2] Cf. Marrākušī, *Muᶜŷib*, ed. Dozy, 26; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices)*, pp. 119 y 251; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, p. 114; Maqqarī (cf. Dozy, introd. al *Bayān*, p. 75, n. 4). — La noticia de Ibn al-Jaṭīb *(loc. cit.)* sobre que esta obra pasaba de cien libros *(asfār)* ha de ser puesta en cuarentena. Habría que estudiar qué se entiende por «libros» en las obras de Ibn Ḥayyān.

[3] Cf. Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices)*, p. 149, l. 12-14, y 154 in fine (pasajes ya señalados por Dozy en sus *Corrections sur les textes du Bayano 'l-Mogrib*, etc., p. 2).

[4] A esta obra sobre los ᶜĀmirīes (bien en la redacción separada, bien en el pasaje correspondiente de «la gran historia») han de pertenecer los trozos que inserta Ibn Bassām en su *Ḏajīra*, IV, 1, pp. 40-66, que ya utiliza Lévi-Provençal en el primer tomo de su *Historia de la España musulmana*, recién editado en El Cairo, y que, traducido por mí, aparecerá pronto en español. A ella pertenecen también, por tanto, los trozos que, coincidentes en parte con estos de la *Ḏajīra*, inserta Ibn al-Jaṭīb en su *Aʿmāl al-aʿlām* (ed. Lévi-Provençal), pp. 98 ss., dándolos como procedentes del *Matīn*.

[5] Cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 870, p. 280, l. 6.

ʿAfīf (al-Kitāb alladī ŷamaʿa fī-hi bayna kitābay al-Qubbašī wa-Ibn ʿAfīf) [1]. Las otras dos, en cambio, han de ser borradas de la lista, pues Antuña demuestra que una de ellas — tratado sobre los Tābiʿīes, ms. esc. nº 1.689 — es de Ibn Ḥibbān al-Bustī, y sólo ha podido ser atribuída a Ibn Ḥayyān por confusión de Casiri, recogida por Wüstenfeld y Pons, y concluye que las nºs 5 y 6 de Pons son la misma *Taʾrīj al-fuqahāʾ* antes reseñada.

A estas seis obras hay que añadir ahora otra, no citada por Antuña, que sería la séptima: un tratado sobre la caída de los Banū Ŷahwar de Córdoba, titulado *al-Baṭša al-kubrà (El golpe máximo)*. Brockelmann lo incluye ya en su *Suplemento* [2]. Ibn Bassām, al final del artículo que dedica a Ibn Ḥayyān, dice que no había podido verlo en el momento de componer sus páginas [3]. Las palabras de Ibn Bassām y el tema nos hacen dudar si, como en el caso del consagrado a los ʿĀmirīes, este libro era independiente o formaba parte de la historia general, o bien corría en entrambas formas.

En resumen, siendo las siete obras — existentes en parte o atribuídas — de Ibn Ḥayyān de tipo histórico, sólo tres parecen haber tenido vida claramente independiente (la historia de los jueces, la monografía sobre los Banū Jaṭṭāb y la fusión entre los libros de Qubbašī e Ibn ʿAfīf). Dejémoslas, pues, de lado para siempre, y ocupémonos de las otras cuatro — *Muqtabis*, *Matīn*, monografía sobre los ʿĀmirīes y monografía sobre los Ŷahwarīes — que, de un modo u otro parecen constituir «la gran historia».

Porque es curioso, en efecto, que varios autores, y precisa-

[1] Cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.530, p. 546, in fine. — Sobre al-Qubbašī (n. 348 = 959-60; m. después de 430 = 1038-9), cf. Pons, *Ensayo*, nº 86, y Antuña, p. 45. Sobre Ibn ʿAfīf (n. 348 = 959-60; m. 420 = 1029-30), cf. Pons, *Ensayo*, nº 80.

[2] *GAL, I Supplementband*, p. 578.

[3] *Ḏajīra*, I, 2, p. 129 in fine: فصح عندي أنه وصف كيفية خلعهم واخراجهم من قرطبة في جزء كبير سماه «البطشة الكبرى» في مجلد كبير لم يقع اليّ وقت هذا التحرير. — También la alude Ibn al-Jaṭīb en su *Aʿmāl al-aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, p. 175.

mente los más ilustres y antiguos, no citen otra obra de Ibn Ḥayyān que esta «gran historia». Así, Ibn Ḥazm (apud Maqqarī, *Analectes*, II, 119, líneas 4-6) dice: «[Entre las obras históricas españolas figura] el *Libro de la gran historia sobre noticias de la gente de al-Andalus* (كتاب التأريخ الكبير في أخبار أهل الاندلس), obra de Abū Marwān ben Ḥayyān que consta de unos diez volúmenes, de los mejores libros que se han escrito sobre el asunto y cuyo autor vive aún y no ha rebasado todavía la madurez». Dozy, en su introducción al *Bayān* (p. 73 y nota 2) interpreta este pasaje en el sentido de que «la gran historia» es el *Muqtabis*, y que tras ella, pasada la madurez, escribió Ibn Ḥayyān el *Matīn*, que Ibn Ḥazm no tuvo ya tiempo de conocer ni de mencionar. Pero ocurre que Ḥumaydī en su *Ŷadwat al-Muqtabis* (apud Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, p. 218) y Ḍabbī, copiando a Ḥumaydī en su *Bugya* (ed. Codera, nº 679), que escribieron bastante después de Ibn Ḥazm, tampoco mencionan más que «la gran historia». Podría decirse que es que Ḥumaydī copia a Ibn Ḥazm. Pero es que ocurre, además, que Ibn Baškuwāl en su *Ṣila* (nº 342) tampoco se refiere más que a una «Historia» *(Ta'rīj)*, y, sobre todo, que Ibn Bassām, el más ferviente admirador de Ibn Ḥayyān y el que mayor número de pasajes de éste nos ha conservado, tampoco cita nunca, que yo sepa, ni el *Muqtabis* ni el *Matīn*, y, a lo menos en la biografía que consagra al gran historiador, no habla más que de «su gran historia (تأريخه الكبير)», copiando un trozo del prólogo (pp. 85-86), que parece ha de referirse al *Matīn*, puesto que, además, sólo al *Matīn* pertenecen todos los trozos que Ibn Bassām transcribe [1].

Es verdad, sin embargo, que otros autores distinguen entre el *Muqtabis* y el *Matīn* [2]. El más caracterizado es quizá Ibn Sa'īd, cuando en su apéndice a la *Risāla* de Ibn Ḥazm dice

[1] Véase otra cita esporádica del *Ta'rīj kabir* en Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les berbères au Moyen-Age*, Rabat 1934, p. 63.

[2] Desde luego, el título *Muqtabis* figura en los títulos o colofones de los manuscritos de Oxford y Constantina.

textualmente (apud Maqqarī, *Analectes*, II, 122); «Entre las historias tenemos el gran libro de Ibn Ḥayyān llamado *al-Matīn* en unos sesenta volúmenes. El que menciona Ibn Ḥazm no es más que el *Kitāb al-muqtabis*, que consta de diez volúmenes. En *al-Matīn* describe a fondo su autor los sucesos de su época, que él mismo presenció, y de este libro es del que transcribe pasajes el autor de la *Ḏajīra*» (cf. Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 190) [1].

Dejando, pues, en duda la cuestión, no tenemos inconveniente en aceptar los datos bibliográficos en la forma recibida y tradicional. Veamos cómo los expone Antuña:

1° El *Muqtabis* «es la historia del pueblo musulmán en España desde la conquista hasta la época del autor, y consta de diez volúmenes». — De estos diez volúmenes, sólo se conservan dos: uno entero y otro en parte [2]. El entero, que se dice constituye el tomo III de la obra, es el ms. 509 de la Bodleyana de Oxford, que trata del reinado del emir de Córdoba ʿAbd Allāh; manuscrito muy incorrecto (del que existe copia en la Nacional de Madrid), que Dozy ya conoció y no se atrevió a editar, y cuya sustancia incorporó a su clásica historia. El parcial es uno perteneciente a la Biblioteca de los herederos de Sīdī Ḥammūda en Constantina (n° 339), que abarca, no todos completos, los años 360-364 de la héjira, correspondientes al califato de al-Ḥakam II, manuscrito también incorrecto, cuya existencia descubrió Fagnan a Codera, a fines del siglo pasado, y que éste vió, mandó copiar para la Real Academia de la Historia (n° 2 de los fondos Codera), y describió y aprovechó en varios de sus trabajos.

[1] No hay para qué recordar que también Ḥāǧǧī Jalīfa distingue entre las dos obras.

[2] Antuña (p. 25) dice haber visto en una lista de obras existentes en la Biblioteca de los Sultanes, cuando éstos residían en Mequínez (lista que le mostró en la zona francesa de Marruecos un bibliófilo del país), un códice señalado, con el n° 1.283, como la quinta parte del *Muqtabis*, y que fueron infructuosas sus gestiones para verlo. Supone Antuña si comprendería la segunda parte del califato de ʿAbd al-Raḥmān III y el comienzo del de al-Ḥakam II. — ¿No será este códice el mismo que utiliza Lévi-Provençal, del que hablaremos en seguida, referente al período de los emires al-Ḥakam I y ʿAbd al-Raḥmān II?

2° *El Matīn* «abarca la historia de su tiempo, en sesenta partes o volúmenes)» [1]. — «Ni uno sólo del crecido número de tomos que formaba esta colosal historia se ha salvado de la acción destructora de los siglos...; pero, aunque la obra en su totalidad nos es desconocida, debemos a escritores posteriores [sobre todo Ibn Bassām e Ibn al-Jaṭīb] el señalado servicio de habernos conservado numerosos fragmentos con cuya ayuda podríamos reconstruir una parte no escasa de su caudal histórico y literario».

A esta exposición del P. M. Antuña hay que añadir ahora los siguientes hechos nuevos:

a) El prof. E. Lévi-Provençal ha descubierto en la biblioteca de la mezquita Qarawiyyīn de Fez un nuevo volumen del *Muqtabis*, referente a los emiratos de al-Ḥakam I y ᶜAbd al-Raḥmān II. Lo utilizó en su estudio *Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXᵉ siècle* [2], cuando aún no lo había identificado como obra de Ibn Ḥayyān. Lo ha aprovechado luego con toda amplitud en el vol. I de su reciente *Historia de la España musulmana*, y es de esperar que algún día lo edite y traduzca.

b) El tomo III del *Muqtabis*, o sea el manuscrito de Oxford, fué publicado en 1937 — como ya hemos dicho varias veces — por el propio P. M. Antuña, el cual tenía además preparada una traducción, de la que, después del asesinato del ilustre agustino, no nos ha sido posible encontrar rastro [3].

c) Según me comunicó el prof. E. Lévi-Provençal en su último viaje a España el año 1942, el ms. n° 339 de la biblio-

[1] Este título aparece citado dos veces por Ibn al-Jaṭīb en su *Aᶜmāl al-aᶜlām*, ed. Lévi-Provençal, pp. 98 y 148. Naturalmente, lo aprovecha muchas más.

[2] Extrait de *Byzantion*, XII [1937], 24 pp. (cf. Al-Andalus, V [1940], pp. 488-490). — Antes había comunicado al prof. Lambert datos contenidos en dicho manuscrito, sobre la historia de la mezquita de Córdoba en los siglos VIII y IX, que fueron comentados por Torres Balbás en Al-Andalus, VI [1941], páginas 411-422.

[3] Por lo cual, el becario de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid don Sergio Castellano Teixeira tiene casi ultimada, bajo mi dirección, una traducción nueva, que le servirá de tesis para el Doctorado en Filología Semítica ante la Universidad de Madrid.

teca de los herederos de Sīdī Ḥammūda en Constantina ha desaparecido. Por consiguiente — y en tanto no vuelva a aparecer, si alguna vez ocurre —, la copia que Codera mandó hacer previsoramente para la biblioteca de nuestra Real Academia de la Historia, que no es más que mediana, ha pasado a ser precioso manuscrito único. En vista de ello, me decidí a estudiarlo, y tengo muy adelantadas la preparación del texto para ser editado y su traducción.

d) El aprovechamiento de la enorme cantidad de textos del *Matīn* incluídos en la *Ḏajīra*, que — como ya indicó Dozy en pasaje no conocido de Antuña [1] — puede ser la base mejor, con muchísimo, para un intento de reconstruir la obra, y que hasta ahora era tan difícil de hacer en manuscritos diseminados, de mala grafía y escritos en una lengua literaria intrincadísima, se ha visto facilitado considerablemente con la edición de la obra de Ibn Bassām por la Facultad de Letras de la Universidad Egipcia.

Con estas observaciones damos por terminada la revisión de la bibliografía ḥayyānī, y pasamos a analizar un poco más a fondo algunas de las cuestiones que suscita.

5. — *Lo que son el «Muqtabis» y el «Matīn». Sobre el estilo de Ibn Ḥayyān.*

Quandoque bonus dormitat Homerus... Basándose en los pasajes antes citados de Ibn Hazm y de Ibn Saʿīd [2], que se complementan entre sí, el gran Dozy (en su introducción al *Bayān*, p. 73) señaló una precedencia cronológica del *Muqtabis* sobre el *Matīn*, que seguramente es exacta; pero de-

[1] «Il est vrai que nous ne possédons aucun volume de ce dernier livre [le *Matîn]*; mais Ibn Bassâm nous en a conservé dans sa *Dhakhîra* une foule d'extraits, que j'ai publiés en partie et qui, s'ils étaient tous réunis (je les ai en portefeuille), formeraient un volume non moins considérable que celui du *Moctabis* que possède la B. d'Oxford. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire que le *Matîn* est resté inconnu». (Reseña de la trad. Slane de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn, apud *Journal Asiatique*, VIIe série, t. XIV, nº 53, août-septbre. 1869, p. 148.)

Cf. supra, pp. 409-410 = [15-16].

dujo de ella un comentario estilístico que, por las razones que daré, estimo equivocado y extraño en un sabio de tanta sagacidad como el gran holandés, que tan bien conocía el manuscrito de Oxford, perteneciente al *Muqtabis,* y los pasajes entresacados por Ibn Bassām del *Matīn*, y podría comparar uno con otros. «Quelque grands que soient les mérites du *Moḳtabis,* — dice —, cet ouvrage est encore une chronique, mieux faite sans doute que les autres, mais sans être une histoire proprement dite, et du *Moḳtabis* au *Matín,* ouvrage où Ibn-Haiyán a écrit l'histoire de son propre temps, il y a un progrès inmense. Le *Matín* est une histoire véritable, etc.»

¿Hay que decir que, como es sólito, esta apreciación de Dozy ha sido perpetuada y mecánicamente repetida, sin mejor examen? En Pons *(Ensayo,* p. 154) se lee, resumiendo un juicio de Moreno Nieto [1]: «Y es de notar la diferencia que media desde el *Moḳtabís,* obra de su juventud, hasta el *Matín,* obra de su edad madura, siendo manifiesto el progreso que revela esta última sobre aquélla, ora se fije la atención en la forma, ora, en fin, en los sentimientos e ideas que procura inculcar». Claro es que, probablemente, ni Moreno Nieto ni Pons saludaron nunca, ni de lejos, el *Muqtabis* ni el *Matīn.* Pero ya es más de extrañar que el P. Antuña, que indudablemente conocía bien su tema [2], recaiga en lo mismo al decir que, «si es verdad que en su Historia primera [el *Muqtabis*] aparece Ibn Ḥayyān superior a cuantos autores le precedieron..., en el *Matīn* se sale de los moldes del simple *cronista* para convertirse en *historiador;* un

[1] *Estudio crítico sobre los historiadores arábigo-españoles,* discurso ante la R. Acad. de la Historia el 29 mayo 1864, incluído en la colección de discursos académicos publicada por el Ateneo de Madrid (Madrid 1882).

[2] No, sin embargo, demasiado bien. Lo que, desde luego, conocía perfectamente era el tomo III del *Muqtabis,* que editó. No es, en cambio, tan seguro, o al menos no da muestras de ello, que hubiera estudiado a fondo los extractos del *Matīn* conservados por Ibn Bassām. En cuanto al manuscrito de Constantina, debió de leerlo muy de prisa. Sólo así se explica que siga diciendo, con Codera, que el manuscrito se dedica principalmente a la descripción de las solemnidades palatinas, y que tiene treinta y ocho capítulos, tantos como epígrafes, siendo así que las noticias independientes de que consta, de extensión sumamente variable (por lo cual no les llamamos capítulos), son 253.

inmenso progreso distingue la primera de la segunda» (p. 33). Más cerca está de la verdad — rozándola ciegamente, aunque sin verla — cuando afirma que «existen marcadas diferencias, perfectamente explicables, entre los dos tomos conocidos del *Muqtabis* y los fragmentos del *Matīn* (p. 33)», o que «desconcierta no poco la variedad de estilo que en las páginas del *Muqtabis* se advierte, debida a la diversidad de fuentes que Ibn Ḥayyān aprovechó incorporándolas a su historia (p. 34)».

Sencillamente, voy a adelantar mi tesis, que, a primera vista parecerá paradójica: esas «marcadas diferencias», que han podido ser interpretadas como «un progreso inmenso» — progreso que habría llevado al cordobés de ser un «simple cronista» a convertirse en un «verdadero historiador» — obedecen en realidad a que Ibn Ḥayyān no es *sensu stricto* el autor del *Muqtabis*. Y esa «desconcertante variedad de estilo» que se advierte en el *Muqtabis*, responde a que, en efecto, esta obra no es más que un centón de las crónicas anteriores.

Parece mentira que hasta ahora no se haya reparado en ello. Ibn Ḥayyān, en el siglo más intenso y más brillante de la cultura arábigoandaluza, se siente con arrestos y abriga la noble ambición de ser el gran historiador que al-Andalus estaba aguardando, y de resumir los anales enteros de su patria en una «gran historia», en un *Ta'rīj ḳabīr*. Para los acontecimientos contemporáneos no necesitaba intermediarios: los tenía delante de los ojos. Pero ¿y para los anteriores? Ibn Ḥayyān no emprende investigaciones por su cuenta; no rebusca «en los archivos del palacio real de los Omeyas», como dice Antuña [1] — ¿dónde habrían ido a parar? —, ni redacta de su pluma el fruto de sus investigaciones. No; se limita a acudir a las obras de los cronistas anteriores *y a editarlos*. El *Muqtabis* no es una obra original, sino sencillamente *una edición* de la historiografía arábigoandaluza precedente, y no hay en él suyo mucho más de lo que suele poner un erudito moderno en la publicación de un

[1] En su conferencia *La corte literaria de Alhâquem II de Córdoba* (El Escorial, Imprenta del Real Monasterio, 1929, 75 pp.). — Algo así viene a decir en la misma tesis doctoral (p. 27).

texto anterior a él, con la diferencia de que en aquellos tiempos no se ponían, naturalmente, notas al pie de página ni se hacían escolios en distintos caracteres tipográficos. La labor de Ibn Ḥayyān en el *Muqtabis* es *de pura edición* de los cronistas anteriores: reunión, y no siempre, de los pasajes concordantes o discordantes de los diferentes autores; indicación de lagunas; alguna nota, aclaración o comentario. Basta haberse asomado a los fragmentos que nos quedan del *Matīn* para ver que su estilo — que es el estilo de Ibn Ḥayyān — nada tiene que ver con la inmensa mayoría de la prosa de los manuscritos de Oxford o de Constantina, que es la prosa de los historiógrafos «editados», y que, si alguna vez interviene «el editor», su estilo es el mismo — inconfundible — del *Matīn,* lleno en lo gramatical de nombres abstractos, lejanísimos del llano narrar de un ʿĪsà al-Rāzī, por ejemplo, y, en lo intelectual, de un poder de síntesis y una capacidad de generalización filosófica, a los que no llegó ni de lejos ningún cronista precedente. Y ¿no lo están pregonando así (y es extraño que no se haya advertido todavía) los mismos títulos de las dos obras? *Kitāb al-Matīn* — que es el rótulo de su obra personal — significa, en efecto, «Libro de lo sólido, lo fuerte, lo robusto»; lo que el autor ha visto con sus propios ojos (مما شاهده, «de lo que él fué testigo», dice Ibn Saʿīd); lo que el autor garantiza con su saber y su experiencia. En cambio, *Kitāb al-Muqtabis* [1] — que es el título de su «edición» —, más que «Libro del que desea conocer», como traduce Antuña (p. 24) [2], quiere decir «Libro del que copia de una obra ajena», pues la raíz *qbs* en su forma VIII significa, en sentido directo, «pedir o tomar [fuego con un tizón] de la hoguera de alguien», y, en figurado, «aprender algo de alguien» o «tomar pasajes de un libro».

El manuscrito marroquí del *Muqtabis* referente a al-Ḥakam I y ʿAbd al-Raḥmān II, o sea el descubierto recientemente por Lévi-Provençal, no lo conocemos; pero, a juzgar por lo que

[1] Brockelmann, *GAL, I, Supplb.,* 578, es el único, que yo sepa, y sin razón aparente, que vocaliza *al-Muqtabas.*

[2] Repitiendo a Gayangos, Wűstenfeld, Slane, etc.

nos dice su descubridor [1], no es más que un tejido de crónicas anteriores. El manuscrito de Oxford referente al emir ʿAbd Allāh puede ser perfectamente conocido de todos, puesto que lo ha editado Antuña, y, si bien es tal vez el que utiliza mayor número de fuentes, la prosa personal no aparece en él, según me comunica su traductor el señor Castellano, más que en una proporción muy exigua [2]. Y en cuanto al manuscrito de Constantina referente a al-Ḥakam II (representado hoy por la copia de la Real Academia de la Historia), lo conozco muy bien, por estar preparando su edición y traducción, y puedo afirmar que, de 135 folios de que consta, sólo menos de cuatro pertenecen a Ibn Ḥayyān, siendo el resto casi exclusivo de ʿĪsà b. Aḥmad al-Rāzī [3]. O en otra forma: de 253 párrafos, de asunto diferente, de que consta, 248 son de ʿĪsà al-Rāzī, y sólo cuatro de Ibn Ḥayyān, que son: unas consideraciones generales, escritas en el más brillante estilo de Ibn Ḥayyān, referentes al cambio de actitud de al-Ḥakam II respecto a los jinetes beréberes, y consecuencias de

[1] En su *Historia de la España musulmana*, vol. I, y en su artículo *Un échange d'ambassades*, antes aludido (cf. supra, p. 411 = [17]). He aquí lo que afirma en este último estudio (p. 4): «La relation de la double ambassade de 839-40 s'y trouve empruntée à deux historiens, ayant vécu l'un et l'autre à la fin du Xe siècle, al-Ḥasan b. Muḥammad Ibn Mufarriŷ et ʿĪsà b. Aḥmad al-Rāzi».

[2] Ya lo notó también Antuña (p. 40): «En cuanto al volumen que encierra la historia del emir ʿAbd Allāh, puede asegurarse en términos generales que la exposición de la parte política de dicho reinado es fiel trasunto de los anales de ʿĪsà ibn Aḥmad al-Rāzī». — Según el señor Castellano, de las 147 pp. que ocupa el texto en la edición del P. Antuña, 68 son de ʿĪsà al-Rāzī; unas 40 de otros autores; 37 serían simples resúmenes hechos por Ibn Ḥayyān de obras diversas, y sólo en página y media (véase especialmente las pp. 33 y 50) encontraríamos frases propias del gran historiador, en forma de ordenación o comento.

[3] Excepto también un pasaje relativamente extenso referente a acontecimientos africanos — noticias sobre Ŷaʿfar b. ʿAlī ben al-Andalusi, su defección de los Fāṭimíes y unión con los Zanāta, muerte de Zīrī b. Manād, y venganza de Buluggīn b. Zīrī sobre los Zanāta — que está tomado de los historiadores africanos Muḥammad b. Yusuf b. ʿAbd Allāh al-Warrāq (Pons, *Ensayo*, nº 39) y Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. Ibrāhīm Ibn al-Ŷazzār (*Ṭabaqāt al-umam*, pp. 61-62). Pero claro es que este pasaje —unos tres folios y medio — tampoco es de la pluma de Ibn Ḥayyān, aunque sea él quien lo haya introducido en el texto de ʿĪsà al-Rāzi como ampliación de las noticias de éste.

este cambio (f°s 105 *a*-107 *b*); un corto escolio sobre un precedente oriental del nombramiento de *ḏū-l-sayfayn* que hizo al-Ḥakam IIen favor de su generalísimo el mawlà Gālib (f°s 124 *b*-125 *a*), y dos brevísimas notas, indicando lagunas en el manuscrito de ʿĪsà al-Rāzī que utilizaba Ibn Ḥayyān (f°s 54 *b* y 93 *a*-93 *b*). Vale la pena traducir parcialmente estas notas: «Aquí se interrumpe en el libro de ʿĪsà al-Rāzī... lo que iba diciendo... Yo venía componiendo a base de ese libro este otro mío, empalmándolo con las noticias anteriores... hasta que se interrumpió en su orden... por una laguna en el original... Sigo... con lo que he encontrado a continuación... hasta que Dios permita completar la historia a mí o a otro...» [1]. «Aquí se interrumpe la sucesión del relato, en lo referente a los meses de šaʿbān y ramaḍān del año 363, por una laguna, parecida a la otra anterior, existente en el original... Tras la interrupción antedicha viene el resto de la historia del año, y vuelve a hablar de los tres meses restantes, que completan la historia del año mencionado». ¿Se quiere mejor prueba de que se trata de una edición? [2].

A esta nueva luz hay que revisar muchas de las cosas que hasta ahora venían diciéndose de Ibn Ḥayyān. No pondremos más que un ejemplo: Antuña (pp. 35-37), basándose en opiniones de Dozy y de Ribera, que, a su vez, se apoyaban los dos en el *Muqtabis*, sigue sosteniendo que Ibn Ḥayyān debía de conocer la lengua romance y que muy probablemente consultó crónicas cristianas hoy perdidas o recibió noticias de «narradores aljamiados». Nos guardamos mucho de afirmar lo contrario; pero creemos que los pasajes del *Muqtabis* no lo demuestran

1 Cf. Antuña, pp. 57-58.

2 También aquí entrevió Antuña la cosa, sin atreverse a sacar la conclusión que se imponía, pues dice en la p. 40 que Ibn Ḥayyān «debió incorporar casi íntegra a su *al-Muqtabis*» la crónica de ʿĪsà al-Rāzī: «Por lo que se refiere a la parte relativa al reinado de al-Ḥakam II no cabe duda alguna, ya que él mismo confiesa que deja sin llenar la laguna de la mitad primera del año 362, por verse privado de la fuente de donde toma su información». Pero no es absolutamente cierto que Ibn Ḥayyān siga «el absurdo procedimiento de omitir toda señal distintiva entre lo propio y lo ajeno *(ibid.)*». Por lo menos en el manuscrito de Constantina está clarísimo que todo es de ʿĪsà al-Rāzī, menos lo dicho. — Vide también Antuña, pp. 62-63.

así, porque no son de Ibn Ḥayyān, y, por tanto, tal conocimiento lingüístico o tal recepción de noticias a quienes hay que atribuírselos, si hay caso, es a los cronistas a· quienes Ibn Ḥayyān transcribe.

En suma: si hubo o no progreso en el estilo de Ibn Ḥayyān, a lo largo de su dilatada y fecunda existencia, es una cuestión muy interesante y de extrema finura, pero que está sin tocar; porque ese falso progreso de que se ha venido hablando es tan burdo, como el que, el día de mañana — y apelamos de propósito a una comparación gráfica, pero caricaturesca y, en los límites del absurdo — podría notar en el estilo de Menéndez Pidal un investigador futuro que hubiera tomado por producciones de éste, al encontrarlas juntas en sus obras completas, la edición de la Primera Crónica General y *La España del Cid*. No. El estilo de Ibn Ḥayyān, tanto en las pocas veces que interviene personalmente en el *Muqtabis* como en los largos fragmentos del *Matīn*, es siempre el mismo e inequívoco; ese estilo que tan bien definió Dozy, a pesar de su error en este punto; ese estilo descrito en la introducción al *Bayān* (p. 73) como «serré et mâle..., empreint de l'esprit européen», fruto de «un esprit développé, étendu, libre» y de «une rare intelligence politique des événements»; o, si se prefiere, ese estilo tan certeramente caracterizado por el mismo Dozy en el tomo I de sus *Loci de Abbadidis* (pp. 218-219): «Orationis egregia est facultas; est illa cum ab humili ac pedestri dicendi genere, tum a fucatâ magniloquentiâ aeque aliena; simplex, nec tamen ornatu destituta, sed vi, copiâ, gravitate se commendans; metaphorae nonnunquam et proverbia; classica nec tamen affectatâ quâdam castitate ab auctoris aequalium usu recedens». En una palabra, un estilo del cual están a cien leguas los modestos cronistas anteriores, resumidos o editados en el *Muqtabis*.

6. — Autores utilizados por Ibn Ḥayyān en el «Muqtabis».

A continuación el P. M. Antuña dedica buena parte de su tesis (pp. 34-63) al estudio de los autores que utilizó Ibn Ḥayyān para la composición de las partes del *Muqtabis* que nos han conservado los manuscritos de Oxford y Constantina.

He aquí los enumerados para el manuscrito de Oxford: supuestas fuentes latinas [1]; ᶜArīb; los Rāzī; Ibn al-Qūṭiyya; el Sapiencia; el poeta ᶜUbāda; Qubbašī; Ibn ᶜAbd Rabbi-hi; Ibn al-Faraḍī; Ṣāᶜid de Bagdad; Sakan ben Ibrāhīm; Ibn Naẓẓām; Ibn Hāšim Maᶜāfirī; ᶜUṯmān b. Saᶜīd; Ibn ᶜAbd al-Barr; Zubaydī; Ibn al-Aš̌aṯ Qurašī e Ibn Ḥazm.

Es imposible e inútil que nos detengamos a analizar críticamente esta parte de la tesis del P. Antuña. Indudablemente, ha de ser muy útil, por cuanto moderniza en cierta medida la biobibliografía de algunos de dichos autores, tal como hasta ahora se conocía a través de Dozy, Pons o Brockelmann. Pero, sin duda también, desde que Antuña escribió su tesis ha mejorado enormemente el conocimiento de muchos de dichos autores, todos los cuales son de importancia considerable, y algunos figuras de máxima talla, como Ibn ᶜAbd Rabbi-hi, Ṣāᶜid de Bagdad o Ibn Ḥazm de Córdoba. Renunciamos, pues, por desmesurada, a la tarea de hacer las ampliaciones o rectificaciones que exigiría esta parte de la obra comentada. Nos limitaremos sólo a corregir un error de cierto bulto: el Ibn al-Qūṭiyya poeta, de quien recoge muestras de *nawriyyāt* el *Kitāb al badīᶜ* de Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī (editado por H. Pérès en 1940), no es, como supone equivocadamente Antuña (p. 41), el historiador y gramático, sino su nieto (cf. mi edición y traducción de *El Libro de las banderas de los campeones, de Ibn Saᶜīd al-Magribī*, Madrid 1942, nº VI, p. 134).

En cuanto a los autores utilizados por Ibn Ḥayyān en el manuscrito de Constantina, el P. Antuña, aparte ᶜĪsà al-Rāzī, no

[1] Cf. supra, p. 417-418 = [23-24].

cita — y, efectivamente, no hay otros — más que a dos: Muḥammad al-Warrāq e Ibn al-Ŷazzār [1]. Sin duda, por parecerle pocos, el P. Antuña da unos datos, útiles desde luego, sobre los poetas cuyos versos aparecen insertos en el manuscrito. Pero, en primer lugar, es dudoso que los poetas citados en una obra deban ser considerados como «fuentes»; en segundo lugar, de serlo, lo serían de ʿĪsà al-Rāzī, y no de Ibn Ḥayyān; y, por último, si el criterio es válido, debería haberlo seguido también al analizar en este sentido el manuscrito de Oxford, y en el estudio del mismo no se ocupa para nada de los poetas cuyos versos son citados en él.

7. — Influencia de Ibn Ḥayyān en la historiografía posterior.

La última parte de la tesis del P. M. Antuña está dedicada a la influencia de Ibn Ḥayyān sobre los historiadores posteriores.

Examina primero las refundiciones y apéndices del *Muqtabis* y del *Matīn*, y, tras de negar, con toda razón, que la) *aḏwat al-muqtabis* de Ḥumaydī sea, como quiere erróneamente Ḥāŷŷī Jalīfa, un compendio del primero, y luego de citar el enigmático *Nūr al-Muqtabis*, que, sin nombre de autor aduce también Ḥāŷŷī Jalīfa, y que probablemente tampoco tendría nada que ver con Ibn Ḥayyān, se reduce a dos: un extracto de la *Historia (Ta'rīj)* del cordobés, hecho por el qāḍī Ibn Ḥubayš [2], y la continuación del *Matīn* que, según Ibn Saʿīd [3], escribió Abū-l-Ḥāŷŷāŷ Bayyāsī (573 = 1177-8 – 653 = 1255-6).

Dejando aparte este tema incidental, es evidente que la influencia de Ibn Ḥayyān sobre la historiografía posterior ha de ser estudiada en dos sentidos: 1°, a qué autores se extiende su influencia, y 2°, en qué medida estos autores influídos pueden

[1] Cf. supra, p. 416 = [22], nota 3.

[2] Almeriense, n. 504 = 1110-1; m. 584 = 1188. — Cf. Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices*), 187.

[3] Apud Maqqarī, *Analectes*, II, 122.

ayudarnos a reconstruir las partes perdidas, en enorme número, de la obra del gran historiador.

A la primera cuestión responde el P. Antuña con una larga enumeración de autores dependientes de Ibn Ḥayyān, que va desde Ibn Bassām, en la primera mitad del siglo XII, hasta al-Nāṣirī, en pleno siglo XIX [1]. No diremos que esta enumeración sea inútil; pero, en buena medida, no puede ser completa y resulta innecesaria. En efecto, Ibn Ḥayyān no fué sólo el musulmán andaluz de mayor vocación y aptitud para la historia, sino también el que editó, tal vez casi exhaustivamente, la historiografía anterior y el que narró con admirable detalle y prolijidad los sucesos de su época, que abarca casi todo el siglo XI. Es, pues, no sólo natural, sino también obligado, que todos los historiadores que vinieron después, si habían de referirse al siglo XI y a los anteriores, tuvieran que recurrir a él. Ibn Ḥayyān — aprovechado textualmente o en extractos, de primera o de segunda mano, citado o sin citar — es la base de todos sus relatos.

Pero — refiriéndonos ya a la segunda cuestión — estas diversas maneras de utilizarlo hacen que no todos los escritores tengan igual importancia para ayudarnos a reconstruir la parte desaparecida de la gran obra. Esta empresa — que ya intentó Dozy, que Antuña parece haber también ambicionado, y que el progreso de nuestros estudios va facilitando más cada día — es, sin embargo, espinosísima. La base indiscutible ha de ser la *Ḏajīra* (que hoy empieza a sernos cómodamente accesible, gracias a la edición egipcia), no sólo porque Ibn Bassām es, con mucho, el autor que más y más largos trozos de Ibn Ḥayyān nos ha conservado, sino también por la leal escrupulosidad, rara en la literatura medieval, con que lo ha hecho, indicando siempre dónde empieza y dónde acaba el pasaje citado [2]. Cuando alguien tenga recogidos, ordenados y estudiados los muchísimos pasajes del *Mātīn* contenidos en la *Ḏajīra*, será cuando podrá

[1] Héla aquí: Ibn Bassām; Ibn ʿIḏārī; los biógrafos, particularmente, Ibn Baškuwāl e Ibn al-Abbār; Ibn Saʿīd; Ibn al-Jaṭīb; Ibn Jaldūn; Maqqarī; al-Nāṣirī al-Salawī.

[2] Cf. Antuña, pp. 40 y 64.

empezar a respigar, con todo cuidado, en los demás autores, ensamblando piezas grandes y pequeñas y adivinando el aprovechamiento oculto o el pasaje resumido. Ibn al-Jaṭīb, Ibn Jaldūn y Maqqarī serán indudablemente los que den más provechosa cosecha, ya que Ibn ʿIḏārī extracta mucho, por haber concebido su *Bayān* a otra escala.

Hay, sin embargo, un aspecto de la influencia de Ibn Ḥayyān sobre la historiografía posterior, que Antuña no enuncia siquiera y que yo me atrevería a sugerir, confiado en la provisionalidad que debe tener siempre un artículo de revista, y más del tipo de este mío. Se trata de la influencia *formal* — no de contenido — de la obra de Ibn Ḥayyān, y más del *Muqtabis* que del *Matīn,* puesto que el estilo de éste es prácticamente inimitable. Me explicaré. Hace tiempo pensé — y es proyecto que tengo realizado en parte y que no he abandonado del todo, aunque lo hayan aplazado otras urgencias — editar la Crónica inédita de los Almohades por Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā (manuscrito Oxford, Bodl. 758). Mi recuerdo es tal vez un poco vago y no hay ocasión de precisarlo ahora; pero tengo idea de que en el tamaño, en el plan, en el carácter áulico, en la afición por describir el fausto de una corte por sus solemnidades, la obra del cronista almohade está inspirada en los anales palatinos de al-Ḥakam II por ʿĪsà ben Aḥmad al-Rāzī, que han llegado a nosotros en el manuscrito de Constantina (hoy en la copia de la Real Academia de la Historia) del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. Y cuéntese que la obra de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā es tal vez la última gran obra histórica del Islam andaluz creador y tradicional, pues el reino de Granada — arqueología política — y su literatura — arqueología cultural, a pesar del genio de Ibn al-Jaṭīb — son, como es notorio, cosa muy distinta.

Si esto fuera así, la obra editora y personal de Ibn Ḥayyān, continuada luego hasta desembocar en la crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, constituiría — bajo el signo de la continuidad tradicional, inherente a las letras árabes — el cuerpo de una gran historia de la España musulmana, excluído — claro es — el peculiar reino granadino, que habría encontrado, sin embargo, un historiador, casi a la misma escala, en el gran Ibn al-Jaṭīb de Loja.

Por bajo de esta gran historia, correría otra de tamaño o tipo intermedio, resumen de la anterior, representada principalmente por el *Bayān* de Ibn ʿIḏārī, cuya integridad se va restableciendo. Y fuera de estas series quedarían las demás obras históricas en posición, más o menos, de monografías extravagantes.

8.—Final.

Las palabras de Dozy que sirven de lema a este artículo están escritas en 1846. Estamos a fines de 1946; es decir, ha pasado un siglo completo. El balance de estos cien años de estudios ḥayyāníes no podemos decir que arroje un resultado absolutamente nulo; pero tampoco nos atreveríamos a sostener que este resultado sea nada extraordinario. Ojalá no tengan que pasar otros cien años para que al máximo historiador de la España musulmana se le conozca en la medida de lo posible, para que se editen las obras suyas que nos ha dejado la avaricia del tiempo o haya podido reconstituir la ciencia humana, y para que estas obras sean traducidas a la lengua que hoy se habla en la tierra que él tanto amó y a cuya historia dedicó tan largos afanes, tan singular talento y tan desbocada y ardiente amargura.

Emilio García Gómez.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XIX

SUMARIO: *La primitiva mezquita mayor de Sevilla,* por L. T. B. — *Excavaciones en Madīnat al-Zahrā'* (1926-1936 y 1943), por L. T. B. — *Los baños públicos en los fueros municipales españoles,* por L. T. B. — *Nuevos datos sobre la «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C.,* por Manuel Ocaña Jiménez. — *Las alhóndigas hispanomusulmanas y el Corral del Carbón de Granada,* por Leopoldo Torres Balbás.

LA PRIMITIVA MEZQUITA MAYOR DE SEVILLA [1]

Se ha afirmado insistentemente que los campanarios de varias iglesias sevillanas — el de la de San Marcos, entre otros — fueron antes alminares de mezquitas. Pero su examen arqueológico prueba que se edificaron bastantes años después de la conquista de la ciudad, bajo la sugestión de la gran torre almohade, conocida por la Giralda desde fines del siglo XVI. Pasa, en cambio, casi totalmente inadvertido un resto de otro alminar sevillano de dilatada historia. Forma la parte inferior de la torre de

[1] El hallazgo y datación del resto de arquitectura hispanomusulmana analizado en las páginas siguientes, se debe al arquitecto don Félix Hernández Jiménez. A don José Guerrero Lovillo debo algunos datos de los que figuran en las siguientes páginas. El alumno de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid don Publio Fernández de Heredia, ha tenido la bondad de hacer los dibujos adjuntos.

la ex-colegial del Salvador. Al lado de la monumental y famosa, primero de la mezquita mayor almohade, y desde 1248 de la catedral, sus muros lisos de piedra sillería y su escalera de caracol son bien pobre cosa. Tan sólo en antigüedad aventaja a aquélla, pues se erigió en el año 214 = 829-830, unos tres siglos y medio antes que la Giralda. Entre los monumentos islámicos conservados en la Península el único que cronológicamente le precede es la primitiva mezquita mayor de Córdoba, construída en 169 = 785 o en 170 = 786. Seis años más tarde que la torre sevillana, en 220 = 835, levantóse la alcazaba de Mérida, y estas tres construcciones, con la ampliación de la gran aljama cordobesa por ʿAbd al-Raḥmān II de 218 = 833 a 234 = 848, constituyen la única fuente para el conocimiento de la arquitectura del emirato español. Por ello la parte árabe de la torre del Salvador merece, a pesar de su escasa importancia arquitectónica y de su desnudez, un detenido análisis.

Tras diversas vicisitudes que más adelante se enumeran, un terremoto derribó en el siglo XIV la parte alta del alminar, torre entonces de la colegiata del Salvador, a la par que caían las cuatro grandes bolas de coronación de la Giralda. Fué necesario rehacer su segundo cuerpo. Varios siglos después, para el gusto sevillano debió de parecer pobre y adusta la pequeña torre de piedra que ni moros ni cristianos se preocuparon de enriquecer con alguna decoración. A fines del siglo XVII, poco antes de derribar el sombrío edificio de la mezquita situada a su pie y sustituirlo por la suntuosa iglesia barroca que hoy existe, coronaron el alminar con un tercer cuerpo de ladrillo, rematado por una cúpula esférica en cuya parte alta se abre una pequeña linterna. Molduras, ménsulas, pilastras, pináculos y abundantes follajes repartidos por todas partes, ornato frágil y menudo, le animan con su gracia barroca, como desquite a la austeridad de los cuerpos bajos. Así quedó convertida la del Salvador en una más de las pomposas torres del barroquismo andaluz, en armonía perfecta con el ambiente y el gusto de la ciudad. Bajo esos adornos permanecieron olvidados los restos de nueve siglos de historia. Desapareció totalmente la mezquita, pero ésta, que fué la mayor hasta la construcción de la almohade y desde entonces

la segunda en importancia de Sevilla, trasmitió, al mismo tiempo que el edificio, su rango a la iglesia cristiana, cuya categoría religiosa de colegial seguía inmediatamente detrás del templo catedralicio.

Unas piedras, algún epígrafe no puesto en relación con ellas por sus modernos editores, varios párrafos de escritores musulmanes, tampoco localizados por los que los publicaron y tradujeron, permiten rehacer la historia de un edificio más que agregar a los escasos islámicos españoles anteriores al siglo X de los que quedan memoria y restos.

Una inscripción en letras cúficas, grabada en un fuste de columna de la primitiva mezquita mayor de Sevilla — estuvo colocada en su segunda nave, en la parte oriental, frente al *miḥrāb* — dice fué edificada por el emir ᶜAbd al-Raḥmān (II) ibn al-Ḥakam (206=822-238=852), bajo la dirección del qāḍī de Sevilla ᶜUmar ibn ᶜAdabbās, en el año 214 = 829-830. ibn al-Qūṭiyya (m. 367 = 977) confirma su construcción por el mismo príncipe, e Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā inserta en su *Crónica*, escrita en el siglo XII, la inscripción referida de la mezquita aljama llamada entonces de Ibn ᶜAdabbās [1].

[1] El fragmento de la *Crónica* inédita de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā en que figura la inscripción, «de antigua escritura», lo insertó el P. Melchor M. Antuña en su folleto *Sevilla y sus monumentos árabes* (Escorial 1930), pp. 137-138 del texto árabe, 112-113 de la versión castellana y fos 168 *a*-169 *a* del manuscrito de Oxford. La traducción del epígrafe es la siguiente: «Allāh tenga compasión del imām ᶜAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam, el emir justo que ha llevado a cabo la empresa de la construcción de esta mezquita bajo la dirección de ᶜUmar Ibn ᶜAdabbās, juez de Sevilla, el año 214». El mismo autor árabe da la noticia de la situación del fuste en la mezquita. E. Lévi-Provençal, en sus *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-París 1931), pp. 43 y 198, y lám. XI *a*, ha restablecido el borroso texto del fuste, con ayuda de la versión del cronista almohade: «Bendición de Allāh. ᶜAbd al-Raḥmān, hijo de al-Ḥakam, el emir, [ha ordenado] — ¡que Allāh le ilumine! (?) — la construcción de una nave y de un alminar en esta mezquita, bajo la dirección de ᶜUmar Ibn ᶜAdabbās, qāḍī de Sevilla, el año 214. Y ha escrito (esto) ᶜAbd al-Barr b. Hārūn». Hay, pues, divergencia entre el texto de la inscripción que inserta Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā y el publicado por Lévi-Provençal, puesto que el primero se refiere a la construcción del edificio y el segundo tan sólo a la de una nave y un alminar. La primera e incompleta versión hecha por Lévi-Provençal

El fuste epigráfico, de 3,17 metros de longitud y 0,42 de diámetro, está hoy en el Museo Arqueológico de Sevilla y se dice proceder del quemadero de la Inquisición. La inscripción, medio borrada y en parte ilegible, es la más antigua árabe conocida de España; síguenla las dos de la alcazaba de Mérida y, tras éstas, la de 241 = 855-856 que ocupa la arquivolta de la puerta de San Esteban en la mezquita cordobesa [1].

Cuando se terminó la construcción de la mezquita mayor sevillana, refiere Ibn al-Qūṭiyya, ʿAbd al-Raḥmān (II) soñó una noche que al penetrar en ella encontraba al Profeta muerto y amortajado junto a la quibla. Al despertarse intranquilo y pedir a los intérpretes de los sueños la explicación del que había tenido, le dijeron que esa mezquita era un lugar en el que la religión islámica se extinguiría.

Sigue contando el mismo historiador del siglo X que, según le refirieron varios ancianos de Sevilla, al entrar los normandos en esta ciudad el año 230 = 844, arrojaron al techo de la aljama saetas enrojecidas al fuego, que caían después de haber destruído el reducido espacio que tocaban. Al no conseguir incendiarla, amontonaron tablas y esteras del oratorio en una de sus naves para prenderlas fuego y que las llamas alcanzasen al techo. Pero entonces surgió de la parte del *miḥrāb* un hermoso mancebo que les expulsó del edificio e impidió durante tres días que penetraran de nuevo, al cabo de los cuales fueron derrotados y se alejaron de la ciudad. Refiere también Ibn al-Qūṭiyya que las huellas de las saetas se veían aún en su tiempo en el edificio [2].

Un terremoto ocurrido en el año 472 = 1079, derribó la

antes de conocer la publicación del P. Antuña, parece coincidir con la de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. — *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. de don Julián Ribera (Madrid 1926), pp. 62-63 del texto árabe y 50 de la trad. La misma fecha de 214 da posteriormente al-Ḥimyarī (E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār* [Leiden 1938], p. 20 del texto árabe y 26 de la trad. francesa.

1 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 1-2.

2 Ribera, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, pp. 65-66 del texto árabe y 52-53 de la trad. española; *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, por E. Fagnan (Argel 1924), p. 212.

parte alta del alminar, por lo que al-Muᶜtamid, el célebre monarca del reino de taifas sevillano, hubo de reconstruirlo inmediatamente en el corto plazo de un mes, según dice una lápida de mármol blanco y letras cúficas, descubierta en la parte baja del muro de mediodía de la torre, dentro de la habitación que hoy le da entrada. Actualmente se conserva sobre la pila de agua bendita del ingreso desde el patio a la iglesia [1].

Acrecentada la población de Sevilla en la segunda mitad del siglo XII por grandes contingentes almohades, era insuficiente la mezquita mayor, llamada de ᶜAdabbās, lo mismo que otra pequeña situada en el interior de la alcazaba, para dar cabida a los fieles, sobre todo los viernes. Gran parte de ellos tenían que practicar sus rezos rituales en los patios, atrios y hasta en las tiendas de los zocos inmediatos, por lo que Abū Yaᶜqūb Yūsuf (558 = 1163 - 580 = 1184) emprendió la construcción de otra

[1] La traducción, según Lévi-Provençal *(Inscriptions arabes d'Espagne,* páginas 38-40), es la siguiente: «... Ha ordenado al-Muᶜtamid ᶜalà Allāh, al-Mu'ayyad bi-naṣri Allāh, Abū-l-Qāsim Muḥammad, hijo de ᶜAbbād — ¡que Allāh preste ayuda continua a su imperio y contribuya a su fuerte victoria! —, la construcción de la parte más elevada de este alminar — ¡que nunca se interrumpa en él la invocación islámica! —, cuando acababa de ser derribado por un gran número de sacudidas sísmicas que tuvieron lugar la víspera del domingo, al comienzo de rabīᶜ I del año 472 [1° de septiembre de 1079]. Y esto se terminó, por el poderío y la asistencia de Allāh, al finalizar el mismo mes. ¡Que Allāh se digne aceptar por esta obra sus ocupaciones generosas [del Rey] y le colme de sus favores, construyéndole, por cada piedra que ha empleado, un palacio [alusión al *Alcorán,* azora XXV, vers. 11], en su paraíso, por su gracia y su bondad!» Sobre la faja inferior del epígrafe se lee otra inscripción que, traducida, dice: «Obra de Abū Ibrāhīm [¿Ibn Aflaḥ?], el marmolista. Por la diligencia del intendente encargado de los bienes de habices, el tesorero Abu ᶜUmar Aḥmad, hijo de Ṭayyib — ¡que Allāh le favorezca!» Publicó una traducción disparatada de este epígrafe, hecha por un tal Sergio, sacerdote maronita, Rodrigo Caro en sus *Antigüedades y principado de la ilustrissima civdad de Sevilla* (Sevilla 1634), f° 43 *r.* De Caro la copiaron más tarde don Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla,* I (Sevilla 1795), p. 246; Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar,* XIV (Madrid 1849), p. 314, y otros. Publicaron versiones españolas, que difieren poco de la reproducida, P. de Gayangos, *Inscripciones arábigas de Sevilla,* en *Memorial Histórico Español,* II (Madrid 1851), pp. 396-397, y Rodrigo Amador de los Ríos, *Inscripciones árabes de Sevilla* (Madrid 1875), pp. 103-105.

mucho mayor, comenzada en el mes de ramaḍān el grande de 567 = 27 de abril a 26 de mayo de 1172. Algún tiempo después el almimbar de la de ᶜAdabbās fué separado del lugar donde estaba para trasladarlo al muro occidental. El viernes 19 de šaᶜbān de 570 = 12 de noviembre de 1174 se removió también la *maqṣūra* y distribuyóse entre las naves de los pórticos de norte y oriente. Fué obligatoria la asistencia a la oración en esta vieja mezquita aljama hasta el viernes 24 de ḏū-l-ḥiŷŷa del año 577 = 30 del mes ᶜ*aŷamī* de abril de 1182, fecha en la que se dijo la primera *jutba* o sermón en el almimbar de la nueva [1]. Según el tratado de *ḥisba* de Ibn ᶜAbdūn, escrito hacia 1100, esta mezquita mayor tenía tres servidores o criados: dos para barrerla y subir y bajar las lámparas; y el otro para el suministro del agua, transportada durante todo el día por una bestia de carga; los gastos se pagaban de los bienes de habices o manos muertas del oratorio [2].

Los musulmanes profesaban gran veneración a esta mezquita, como lo acreditan algunas referencias del místico murciano Ibn ᶜArabī (560 = 1164–638 = 1240) [3] y, sobre todo, el interés con que el virtuoso *murīd* Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm b. Muṭarrif de Almería [4] solicitó del califa Abū Yūsuf Yaᶜqūb al-Manṣūr (580 = 1184–595 = 1198) su restauración. El haber resistido a los ataques de los normandos interpretábase como un hecho sobrenatural.

El piadoso almeriense decía en su petición al califa que la antigua aljama de Sevilla estaba muy deteriorada y amenazaba

[1] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, pp. 134 y 136-7 del texto árabe, 101-102, 110-112 de la trad. castellana, y fos 162 *a*-163 *a*, 165 *a*-168 *a* y 168 *a*-169 *a* del manuscrito.

[2] *Il trattato censorio di Ibn ᶜAbdūn sul buon governo di Siviglia*, por Francesco Gabrieli (Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Estratto dai *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, ser. VI, vol. XI, fasc. 11-12, p. 898).

[3] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 54.

[4] Sobre este personaje véanse Ibn al-Abbār, *Takmila*, fragmento, edic. Bel y Bencheneb (Argel 1920), n° 296, e *Histoire des Almohades d'Abd el-Wāb'id Merrākechi*, trad. de E. Fagnan (Argel 1893), p. 253, según cita del P. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, n. 1 de las pp. 125-126.

Sevilla. — Torre de la iglesia del Salvador. (Siglos VIII, XIV y XVIII.)

Dibujo de P. Fernández de Heredia.

Granada. — Corral del Carbón. Ventana gemela sobre la puerta de entrada, después de la restauración (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina

ruina por dentro y por fuera; los extremos de las vigas del techo, empotrados en los muros, se hallaban podridos, y con desplomes los de la parte de poniente, por lo que era de temer el derrumbamiento del edificio. Dolióse de ello el sultán y ordenó a los arquitectos y operarios su restauración. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā refiere curiosos detalles sobre la forma de realizarla. Introdujeron barras y tacos de madera bajo los extremos podridos de las vigas, a los que quedaron unidos mediante listones, para asegurar bien su arranque. Además, adosaron estribos o contrafuertes de piedra *al-ᶜādī* (¿antigua?) al muro occidental, con objeto de contener su desplome, que había ido en aumento. Fué solado el *ṣaḥn* con ladrillo pulimentado de hermosa confección; repararon las naves con yeso y cal y procedióse a restaurar los pórticos, reedificando sus partes ruinosas. El edificio mejoró tanto interior como exteriormente. Realizóse esta piadosa obra, costeada por el califa Yaᶜqūb al-Manṣūr, en el mes de ŷumādà I del año 592 = 3 de abril a 3 de mayo de 1195 [1].

El 24 de agosto de 1356 un fuerte terremoto derribó la parte alta de la torre del Salvador [2]. Algún tiempo después,

[1] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, texto árabe en la p. 141, traducción castellana en las 125-127 y fos 171 *a*-172 *a* del manuscrito.

[2] La *Crónica* del rey don Pedro I acusa este terremoto: «E este año [1356] fué el terremoto, vigilia de Sant Bartolomé, e cayeron las manzanas que estaban en la torre de Sancta María de Sevilla [la Giralda], e fizo grand destroimiento en el Reyno de Portogal e en el Algarbe.» Matteo Villani hace mención de estos terremotos, cap. 84, lib. 6: *In questo anno MCCCLVI all uscita del messe di settembre, e al quanti di all entrata d'ottobre, furono in Spagna grandissimi terremuoti; i quali lasciarono in Cordova, e in Sibilia grandi e gravi ruine di molti dificij in quelle due grandi cittâ, e nelle loro circustanze: nelle quali perirono huomini, femmine e fanciugli in grandissimo numero, facendo sepultura delle loro case* (Biblioteca de Autores españoles, t. LXVI, *Crónica de los reyes de Castilla*, colección ordenada por don Cayetano Rosell, t. I [Madrid 1875], pp. 473 y 607). La *Crónica* del arzobispo don Rodrigo, continuada desde 1242 a 1395 (manuscrito Bib. Colombina), narra este suceso, errando la fecha, con las siguientes palabras: «... este año [1355], en miércoles, en 24 días del mes de agosto, día de San Bartolomé, después de vísperas, fué el terremoto que cayeron las manzanas de la torre mayor y cayó la torre de San Salvador y mató muchas personas y cayó una campana sobre una criatura y no murió y la torre mayor estuvo para caer» (José Gestoso y Pérez, *Sevilla monumental y artística*, III, [Sevilla 1892], p. 341, n. 1);

aprovechando la base, se levantó sobre ella el campanario de piedra sillería que forma hoy su segundo cuerpo.

La tradición milagrosa que rodeaba al edificio en la época islámica perduró tras su consagración al culto cristiano. Si para los musulmanes pareció sobrenatural el hecho de no poder incendiarla los normandos, los sevillanos de siglos posteriores creían, dice Ortiz de Zúñiga, que el alminar fué construído con los sillares del templo en el que estuvo el sepulcro de San Isidoro, desmantelado por los moros, y que nunca por ello pudo almuédano alguno, desde él, convocar a los musulmanes a la oración, pues al ir a hacerlo perdía el habla y, a veces, la vida. No permitía Dios que piedras tan sagradas sirviesen para uso tan profano [1].

A fines del siglo XVI describe Morgado el antiguo *ṣaḥn*, patio entonces de la iglesia, con naranjos y fuente de pie enmedio [2]. Algún tiempo después, probablemente en el siglo XVII, dicho patio sufrió una transformación radical, y se voltearon arcos de ladrillo sobre antiguas columnas con capiteles romanos y visigodos, y fustes con collarinos. Dos de los romanos son de acanto espinoso, de tipo oriental, labrados en la primera mitad del siglo IV [3].

La mezquita había ido quedando honda, soterrada exteriormente por la elevación progresiva del suelo de la ciudad, a la que contribuirían las periódicas avenidas del Guadalquivir. Por la calle de Culebras [4] había en el siglo XVIII una tosca escalera, sin reparo ni adorno, de 22 escalones, para bajar al suelo del templo; otros tenía por la plaza, aunque no tantos. También se

Ortiz de Zúñiga, en sus *Anales* (II, p. 256), aún equivoca más la fecha, pues dice haber ocurrido el terremoto el 24 de agosto de 1396. Comprueba también la de 1356 el que don Pedro I, en su testamento, otorgado en 1362, mandó «para reparar la torre de Sancta María de Sevilla tres mil doblas doro castellanas» (Biblioteca de Autores españoles, LXVI, *Crónica de los reyes de Castilla*, t. I, página 594).

1 Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos*, I, pp. 245-246.

2 Alonso de Morgado, *Historia de Sevilla* (Sevilla 1887), p. 354.

3 Tal es la opinión del doctor Schlunk.

4 La que hoy limita la iglesia a sur.

descendía para llegar al patio, y desde éste a la iglesia la bajada era de dos escalones. Por la poca altura de las columnas y las escasas y reducidas ventanas, el templo era lóbrego y oscuro. En el citado siglo su techo estaba apuntalado y el edificio ruinoso. El contraste con los restantes religiosos construídos o reformados a la sazón por la piedad de los sevillanos era grande. Así se explica su derribo en 1671, del que tan sólo se salvó el alminar. Púsose la primera piedra de la nueva fábrica, dice una inscripción, en 1674, y, después de muchas vicisitudes, se le dió fin en 1712 [1]. En 1690, según datos documentales, trabajaban en la construcción del campanario [2]. Levantada la nueva iglesia en relación con el piso de las calles adyacentes, hubo necesidad de rellenar el patio hasta unos tres metros de altura.

Al hacer los cimientos para construir el edificio se encontraron unas monedas de oro y plata, pequeñas y cuadradas, muy ligeras, con letras arábigas por las dos caras. Ahondando más aparecieron otras de cobre, de Teodosio, y varias que tenían en el anverso la cabeza de Augusto y la leyenda *Colonia Romulia,* y por el reverso el rostro de una mujer con una media luna sobre la cabeza y bajo el cuello un globo y las letras *Genitrix orbis*. Próximos a las monedas había unos cimientos de piedra y hormigón muy fuertes [3].

La mezquita, levantada en la primera mitad del siglo IX y

[1] Refiere las curiosas vicisitudes ocurridas en la reconstrucción de la iglesia, don Juan Agustín Ceán Bermúdez en las adiciones a las *Noticias de los Arquitectos y Arquitectura de España desde su restauración,* por don Eugenio Llaguno y Amirola, t. IV (Madrid 1829), pp. 62-71 y 199-211.

[2] Este último dato es del señor Sancho Corbacho.

[3] *Templo parroquial de Nuestro Señor San Salvador en Sevilla,* manuscrito de la biblioteca del duque de T'Serclaes de Tilly, escrito en 1726 por el sevillano don José Tirado de Aldana, según cita de Gestoso, *Sevilla monumental y artística,* III, pp. 343-344. Publica también estos datos don Antonio María Espinosa y Carzel en su continuación a los *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla,* de Ortiz de Zúñiga (Madrid 1796), pp. 296-298. Según el *Diccionario* de don Pascual Madoz — XIV, p. 314 —, al hacer los cimientos de la iglesia se encontraron tres pavimentos diversos, hechos en tiempo de Tiberio, Teodosio el Grande y los sarracenos, según las monedas halladas en ellos.

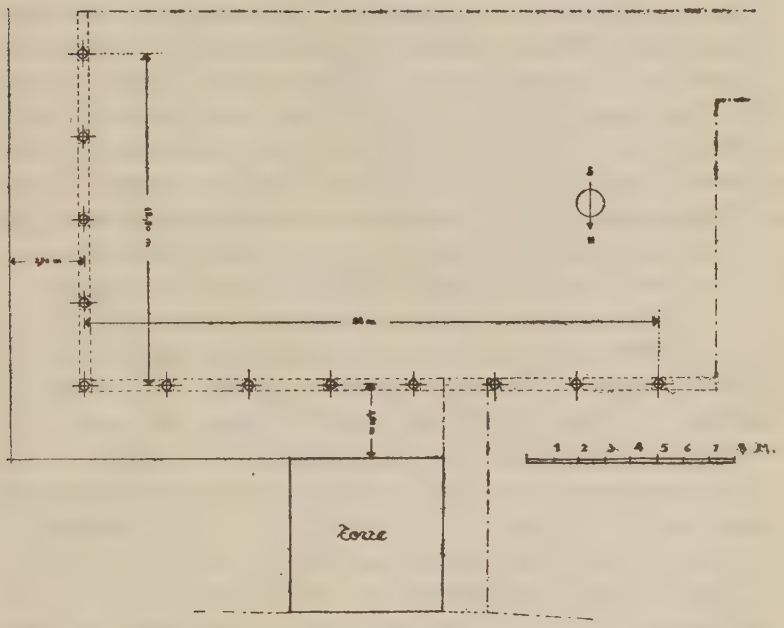
restaurada a fines del XII, grande y bello edificio, según *al-Rawḍ al-Miʿṭār*, tenía once naves [1], normales al muro de la quibla, como la primitiva de Córdoba, construída unos cuarenta y cinco años antes por ʿAbd al-Raḥmān I, y la mayor de Granada, que lo fué en la primera mitad del siglo XI. Su muro de la quibla estaba orientado hacia mediodía. Era más ancha — unos 48,50 metros — que larga, lo mismo que la cordobesa citada, y dividían sus naves columnas de mármol procedentes de edificios antiguos, de la altura de un hombre. Arrancaban de éstas dilatados arcos de ladrillo. Las armaduras, de madera, tenían tirantes de alerce. Tal vez la nave central fuese más elevada que las restantes, pues al describir el sevillano Tirado de Aldana la iglesia antes de su derribo, dice que «en faltando el sol era necesario tener luces en el coro, con estar éste en la nave más alta y más clara de la iglesia» [2]. A la plaza abríase el oratorio por dos puertas [3].

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique*, p. 20 del texto árabe, 26 de la traducción francesa.

[2] Manuscrito citado en la nota penúltima. De él proceden también los datos de la forma del oratorio, altura de las columnas, arcos y tirantes. El patio fué excavado parcialmente hacia el año 1918 por el marqués de la Vega Inclán (Benigno Vega, *El patio de la Mezquita en el Salvador de Sevilla*, Trabajos de exploración *[Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, a. XXVI, Madrid 1918, pp. 18-21]). La excavación fué parcial y se interrumpió al poco tiempo de comenzada, por el gran número de huesos encontrados, sin llegar a determinar la situación del muro de la mezquita que daba al patio. Es de suponer, teniendo en cuenta la altura a que se construyó la iglesia respecto al pavimento de aquélla, que bajo el suelo del templo actual se conserve la parte baja de los muros del edificio islámico.

[3] Al derribar la mezquita en 1671, Esteban García, maestro mayor de fábricas de la diócesis, hizo una descripción de su estado y figura conservada hace algo más de un siglo en el archivo de la iglesia. Dice en ella que tenía «de largo desde la pared del arco toral del altar mayor hasta la puerta principal, que está al frente de dicho altar, cincuenta y dos varas (43,47 metros): las cuarenta y una varas y media (34,69 metros) de ellas tienen labradas ocho naves con pilares de mármol, que corren a lo ancho, y armaduras por lo alto de cuartones de Flandes *(sic)*, que cubren las dichas naves» (Llaguno, *Noticias de los Arquitectos*, IV, p. 63). En la hipótesis de que el arco toral del altar mayor correspondiese a la primera fila de columnas a oriente, y de que el grueso de los arcos fuese de 50 centímetros, el ancho de cada nave, si se suponen todas iguales, sería de unos 3,90 me-

El patio estaba a mediodía de la mezquita y el alminar en el frente de aquél opuesto al del santuario, y a su lado la puerta. Dicha torre tiene planta cuadrada de 5,88 metros de lado, o



Sevilla. — Plano de emplazamiento del patio y torre de la iglesia del Salvador.

Plano de P. Fernández de Heredia.

sean 14 codos de 42 centímetros. El aparejo exterior de su cuerpo bajo es de sillares grandes, colocados unos a soga y otros a tizón, pero sin guardar regularidad en su reparto. Algu-

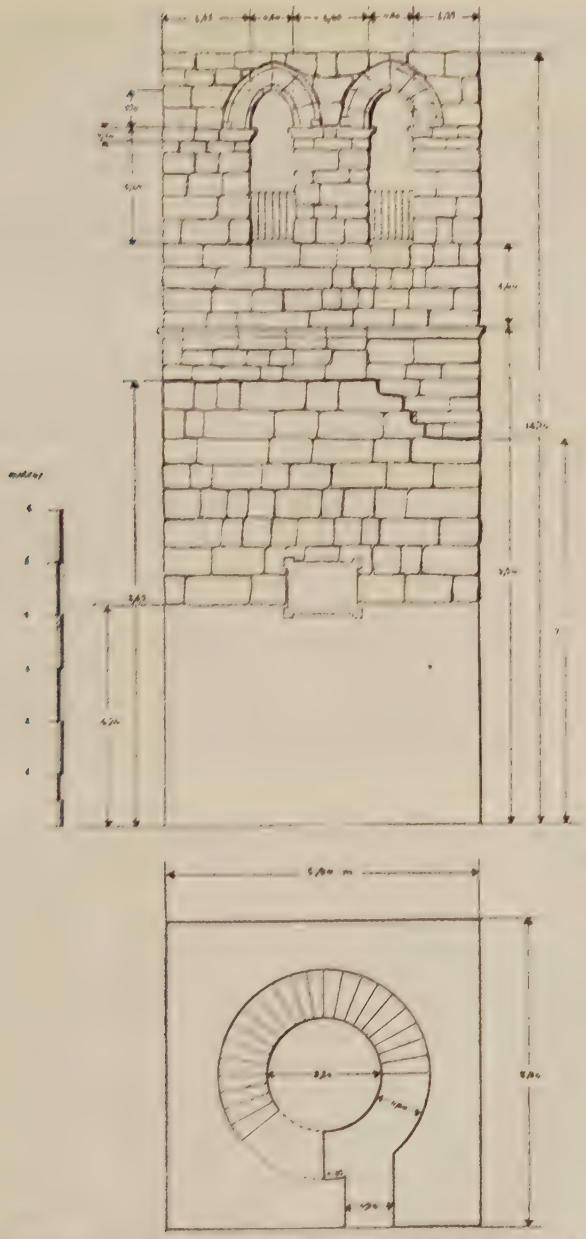
tros, cálculo que coincide con el hecho a base de la otra dimensión dada por García — cuarenta y una varas y media para ocho naves —. Si, como es verosímil, la nave central era más ancha, el de las restantes se reduciría a unos 3,40 metros y la anchura total de la mezquita a unos 50. De la descripción de García parece deducirse que se habían caído o derribado las filas de arcos de separación de tres de las naves. En el patio actual las columnas no pueden ocupar su emplazamiento primitivo, pues la distancia a que están situadas es considerablemente menor que el ancho de las naves de la mezquita.

nos tienen 1 y 1,20 metros de longitud por 50 y 60 centímetros de altura y son de una piedra arenisca muy abundante en la región, procedente tal vez de Posadas, de color ocre amarillento al partirla. Recientemente se ha descubierto en la parte baja de la torre un sillar de caliza marmórea, de grandes dimensiones, con una inscripción latina. Éste y probablemente los otros sillares grandes se aprovecharían de ruinas romanas, como se hizo en Mérida para construir la alcazaba, en fecha próxima a la de la elevación de la mezquita sevillana y bajo el reinado del mismo emir. Entonces, a juzgar por estas dos obras, cuyas fábricas de sillería tienen grandes semejanzas, aún no se empleaba el aparejo en el que alternan sillares de soga con otros colocados a tizón; pero se colocaban algunos de éstos, de trecho en trecho.

En el interior del alminar se desarrolla una escalera de caracol de 0,88 metros de ancho, en torno de un grueso pilar cilíndrico. A unos 8,50 metros del nivel actual de la calle de Córdoba — el de la época árabe estaría bastante más bajo — interrúmpese la fábrica islámica, reemplazada por sillarejos de menores dimensiones, hasta una imposta a bisel que separa este cuerpo bajo del intermedio. A partir de ese lugar comienza la obra de reconstrucción realizada después del terremoto de 1356. El segundo cuerpo, hecho entonces, es de sillería y sillarejo, de 5,20 metros de altura, y en cada uno de sus frentes se abren dos estrechos huecos de arco agudo con boquetones en las aristas, arquivoltas e impostas en su intradós. Sustituye al descrito por al-Ḥimyarī como obra de elegante estilo y notable arquitectura, en cada una de cuyas cuatro esquinas había tres columnas superpuestas que llegaban hasta la parte más alta [1]. Es probable que esta curiosa disposición, de la que no conozco otro ejemplo [2],

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age*, p. 20 del texto árabe y 26 de la traducción francesa.

[2] No hay columnas de ángulo en ningún alminar anterior al siglo XIV, pero sí en los pilares de ladrillo de algunas mezquitas, como la mesopotámica de Samarra (antes de 238 = 852), la persa de Nayin (fines del siglo IX o comienzos del X), y la egipcia de Ibn Ṭūlūn (263 = 876-265 = 879). En Occidente aparecen columnillas atrofiadas en las aristas de algunos de los pilares de la mezquita del oasis tunecino de Tozeur (siglo XI).



Sevilla. — Planta y alzado — frente Norte — de la torre de la iglesia del Salvador.

Dibujo de P. Fernández de Heredia.

proceda de la primitiva fábrica del siglo IX, pues la obra hecha por al-Mu'tamid después del terremoto de 472 = 1079, a juzgar por el escaso tiempo invertido en ella — un mes lunar, según la lápida — debió de ser de escasa importancia. El tercero y último cuerpo de la torre ya se dijo cómo fué añadido en época barroca.

La misma planta que el alminar sevillano, cuadrada al exterior y circular interiormente, tienen los que sirven de torres a las iglesias cordobesas de San Juan y de Santiago, ambos levantados probablemente en el siglo X [1].

Al investigar el origen de la disposición de estos tres alminares se plantea un interesante problema. Ninguno más antiguo se conoce en Oriente con planta cuadrada y escalera de caracol, pues el de la mezquita de al-Ḥākim en El Cairo no es anterior a los años 380 = 990 a 403 = 1012, en que se construyó el oratorio, y el de la de Ibn Ṭūlūn, cerca de esa ciudad, de piedra como el anterior, cuya fecha ha sido muy discutida, lo atribuye Creswell, en un estudio publicado hace poco tiempo, a la época de Lāgīn, es decir, a los últimos años del siglo XIII [2]. Tal vez los tres alminares españoles se inspiraron en formas existentes en la arquitectura anterior del país — recuérdese la escalera de caracol del llamado baptisterio de Gabia la Grande (Granada) [3] —

[1] *Alminares hispano-musulmanes*, por Leopoldo Torres Balbás *(Cuadernos de Arte*, Facultad de Letras, Granada, fascs. 7 al 12, 1939-1941, pp. 66-67). La parte baja de la torre de la iglesia de Santa Catalina de Sevilla, hasta una altura de unos 3 metros, es cilíndrica al interior, con macho central y escalera de caracol, mientras se acusa en forma cuadrada exteriormente. Merece un examen detenido que aclare si se trata de un resto de alminar musulmán o de obra ya cristiana.

[2] *Early muslim architecture: Umayyads, early ʿAbbāsids & Ṭūlūnids*, por K. A. C. Creswell, segunda parte (Oxford 1940), p. 354. Sin embargo, el criterio de Creswell respecto a la discutida fecha del alminar de la mezquita de Ibn Ṭūlūn, cuya forma se ha supuesto proceder de la mezquita de Sāmarrā y del faro de Alejandría, no es muy firme, pues pocas líneas antes de la citada referencia insinúa la posibilidad de que sea del siglo XI. La mezquita de Ibn Ṭūlūn se edificó de 263 = 876 a 265 = 879, de modo que el alminar, aun siendo contemporáneo de ella, cosa inverosímil, se levantaría con posterioridad al sevillano.

[3] Aunque en los planos que acompañan a la *Memoria de la inspección y excavaciones* realizadas por el delegado-director en el *Monumento cristiano-*

y de aquí pasaron a Egipto, ya que la torre de la mezquita de Ibn Ṭulun [1] tiene varios elementos decorativos extraños al arte oriental, de clara ascendencia española [2].

La fábrica de piedra del alminar y los arcos de ladrillo del desaparecido oratorio, atribuíbles a la primitiva construcción, indican el empleo de ambos materiales en Sevilla en el siglo IX. La arquitectura exclusivamente de ladrillo parece ser, en esa ciudad, característica de la época almohade. — L. T. B.

EXCAVACIONES EN MADĪNAT AL-ZAHRĀ' (1926-1936 Y 1943)

En el año 1926 se publicó la última *Memoria* de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades acerca de las excavaciones de Madīnat al-Zahrā'. Prosiguieron éstas sin interrupción hasta 1936 y se han reanudado en 1943. La *Memoria* de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, organismo que ha sustituído a aquél, recién aparecida, recoge el resultado de esas campañas, algo tardíamente para las anteriores a 1936 [3].

Los trabajos de tan larga etapa, dividida en dos por la solución de continuidad 1936-1942, consistieron, según dice don

bizantino, de Cabia la Grande (Granada) (Madrid 1923), se dibuja la escalera de caracol — de planta ovoidea — con su muro exterior trasdosado en forma cilíndrica, no es ello exacto.

[1] El alminar de la mezquita de Ibn Ṭulun en al-Qattāi, junto a El Cairo, se ha supuesto inspirado en el Faro de Alejandría, levantado por el arquitecto Sóstrato de Cnido del año 285 al 247 antes de J. C., subsistente hasta comienzos del siglo XIV, y en el alminar cilíndrico, con escalera en espiral, de la mezquita de Sāmarrā (siglo IX).

[2] G. Marçais, *Les échanges artistiques entre l'Égypte et les pays musulmans occidentaux (Hespéris,* XIX [1934], pp. 95-106); Leopoldo Torres Balbás, *Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán* (AL-ANDALUS, III, [1935], pp. 411-424).

[3] Ministerio de Educación Nacional, Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, Informes y memorias, nº 8. *Excavaciones del plan nacional en Medina Azahra (Córdoba),* Campaña de 1943, por Rafael Castejón y Martínez de Arizala (Madrid 1945).

Rafael Castejon, autor de la *Memoria* que motiva estas líneas, en completar los vastos espacios que quedaban sin excavar entre zonas ya exploradas, con lo que se terminó de descubrir y limpiar de ruinas la zona acaso más mutilada de la ciudad, por más inmediata a la calzada norte que conducía a Córdoba, cantera favorable a causa de ello para la explotación de sus materiales.

Entre las obras descritas figura la excavación de una parte de la muralla exterior norte, y su reconstrucción en los lugares en los que se habían extraído todos los sillares, pero quedaba la caja vacía del cimiento. Se ha reconstruído con excelente criterio, sin imitar la fábrica antigua, de tal manera que no podrá nunca confundirse con los muros califales. En algunos lugares en que se conservaban estos pudo comprobarse una vez más que ni aun en los exteriores del recinto el aparejo de sillería quedaba al descubierto: se recubría de un enlucido de cal pura en el que con pintura simulabase un aparejo de soga y tizón.

Cercanas al referido muro y a su puerta de ingreso en recodo aparecieron las ruinas de dos construcciones, separadas por una rampa, con estrechas crujías, algunas muy destruídas, dispuestas en torno a patios rectangulares, solados con sillares de piedra caliza. El autor de la *Memoria* cree pudieron pertenecer a una sola vivienda. Los patios, a los que llama «sirios», carecen de galerías en torno, como otros encontrados anteriormente. El occidental tiene en su frente norte, y, por tanto, orientada a mediodía, una larga sala con alcobas en los extremos, limitadas por pilastras. El ancho de crujía varía entre 3,35 metros y 3,50. Hay bancos de fábrica, utilizados probablemente como camas, y dos retretes, con poyos, de mármol uno y de ladrillo el otro, pilillas y estrecha raja. Los pisos son de piedra, de ladrillo o de mortero rojo. Una faja en la parte inferior de los muros, pintada del mismo color, señala el zócalo.

La otra construcción tiene planta trapezoidal y naves solamente en sus frentes norte y sur. Adosada al muro que le cierra a oriente hay un cuerpo en el que han reconocido los excavadores una cocina, con poyo en el que estarían los fogones o anafes, y un retrete. En ninguno de los frentes de estos dos edificios se han encontrado puertas de acceso. Tal vez la entrada

fuera desde niveles superiores por medio de rampas o escaleras. El señor Castejón emite la hipótesis de que este grupo de dos construcciones gemelas debió de ser vivienda de un personaje principal, probablemente el primer ministro del califa, y la parte en la que está la cocina y las naves en torno del patio, sus habitaciones de servicio.

Al occidente de estas ruinas y entre ellas y las del alcázar califal se ha proseguido excavando una zona que ya lo fué en parte por don Ricardo Velázquez. Ocupa una meseta, adyacente a la muralla exterior, en la que se reconocen un patio con naves de habitaciones, muy destruídas, en los frentes norte, oriental y occidental.

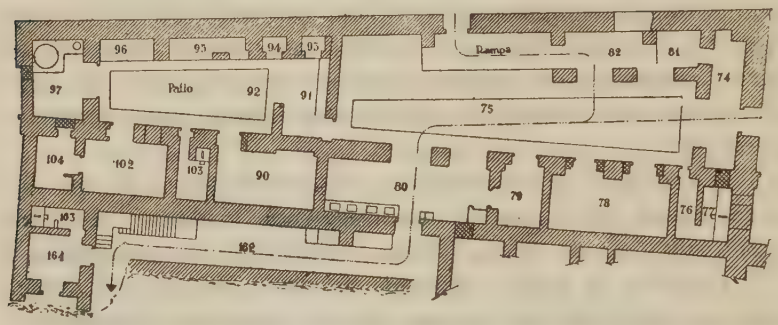
A mediodía de esta meseta y 16 metros más baja que ella, excavóse un patio grande, sensiblemente cuadrado, con pavimento de losas de mármol vinoso. En torno hay una galería de 2,50 metros de ancho, separada del patio por pilares cuadrados, excepto los de las esquinas, que son angulares. Probablemente apearían dinteles de madera, pues no ha aparecido dovela alguna de piedra y, de haber tenido arcos, al caer éstos, se hubieran desplomado los pilares, bien a plomo los de la parte conservada.

Cuerpo de guardia y casa de su jefe supone el señor Castejón que sería una construcción no muy grande, medianera y a mediodía de las explanadas gemelas, en las que estaba la supuesta casa del primer ministro. Es un nudo de comunicaciones en el que se reúnen diferentes rampas, límite entre los grandes salones de recepción que se extienden a oriente y los edificios de vivienda situados a poniente. Se desenvuelve esa construcción en torno a un patio trapezoidal alargado. En las naves que le rodean reconócense un retrete y una cuadra con pesebres. En su costado oeste ábrese la puerta de una casa particular, descentrada respecto a la que comunica el zaguán con el patio, a cuyo alrededor se disponen las habitaciones de la vivienda. Alguna de éstas tiene poyo y alacenas; hay también, como de costumbre, un retrete, y un horno de cocer pan.

A continuación de la parte descriptiva se hacen en la *Memoria* unas discretas observaciones sobre el problema de la conservación de muros, enlucidos interiores y pavimentos de piedra y ladrillo.

Por último, se da cuenta sucinta de los hallazgos cerámicos, pertenecientes a tipos ya conocidos por las campañas anteriores, y del encuentro de algunos fragmentos de vidrio.

Acompañan a la *Memoria* varias fotografías y buenos planos de planta, a los que hubiera convenido añadir algunos de secciones.



Madīnat al-Zahrā'. — Planta del supuesto cuerpo de guardia y casa de su jefe.

Conviene destacar la importancia de las ruinas de las viviendas últimamente descritas para el estudio de la evolución de la casa hispanomusulmana. No aparece en éstas — lo mismo puede decirse de toda la parte excavada en las ruinas de Madīnat al-Zahrā' y de las casas de la Alcazaba de Málaga — el patio con galería sobre columnas, ni el que tiene solamente pórticos en los lados menores. Ambas disposiciones se desarrollan o llegan a España probablemente en época almohade. Pero sí se encuentra ya en esta ciudad califal y en el siglo X la sala rectangular alargada al fondo de un patio (habitación nº 153 en la casa más a occidente de las dos gemelas y otra más a poniente, excavada en anterior campaña y que forma parte de las construcciones llamadas alcázar califal), con alcobas en sus extremos, separadas por pilastras o trozos de muros, disposición de cuya posible filiación romana he hablado en otra ocasión. También parece oportuno destacar el empleo de alacenas, tan prodigadas luego en la arquitectura nazarí, y el crecido número y buena instalación de los retretes y de sus desagües. — L. T. B.

LOS BAÑOS PÚBLICOS EN LOS FUEROS MUNICIPALES ESPAÑOLES

En uno de los *Cuadernos de Historia de España* que dirige Sánchez-Albornoz y edita la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se publica un curioso y excelente trabajo sobre *Los baños públicos en los fueros municipales españoles,* tema no tratado, creo, por los estudiosos peninsulares [1]. Los datos recogidos en algunos de nuestros fueros municipales prueban cómo el del baño era hábito corriente en las ciudades medievales españolas, lo mismo entre musulmanes que entre cristianos y judíos. Bañábanse los reyes, los señores, los frailes, hasta las monjas — las del monasterio de Sigena (Huesca) tenían rigurosamente reglamentado el baño [2] — y el pueblo. En la época de don Alfonso el Sabio iba perdiéndose el hábito del baño entre los toledanos, para quedar reducido a practicarlo solamente en ocasiones memorables, por ejemplo, las doncellas en trance de matrimonio

com' e' costum' en Toledo
de quantas queren casar,

según dice el citado monarca en una de sus *Cantigas* [3].

Los baños, casi siempre propiedad real [4], eran buenas fuentes de ingresos; conventos femeninos, como el de San Clemente de

[1] Aníbal Ruiz-Moreno, *Los baños públicos en los fueros municipales españoles (Cuadernos de Historia de España,* III, Instituto de Historia de la Cultura Española Medieval y Moderna, Facultad de Filosofía y Letras [Buenos Aires 1945], pp. 152-157).

[2] Debo este dato a don José María Lacarra.

[3] *Cantigas de Santa María de Don Alfonso el Sabio,* vol. II (Madrid 1889), CCXII, p. 295.

[4] «Todos los baños q̄ son en las villas y en las cibdades deuen ser del rey: sinō los q̄ el diere a algún ome: e los q̄l rey mādare fazer a alguno por le fazer merced... ca el baño no lo faze sino ome poderoso.» *(Ordenanzas de Sevilla* [Sevilla 1527], f° CXLIII *v.*)

Toledo, no tenían reparo en explotar establecimientos públicos de esa clase.

Se encuentra referencia a baños públicos en los fueros de Sepúlveda (1076), Calatayud (1131), Zorita de los Canes (1180), Cuenca (1189 o 1190), Iznatoraf, Brihuega (entre 1208 y 1247), Cáceres (1267), Usagre (entre 1267 y 1275) y en el Código de Tortosa (1279).

«Los baños públicos podían ser particulares o municipales. [Y en no pocos casos, como se dijo, del monarca, de una comunidad religiosa o de particulares.] En la ciudad de Tortosa eran de la municipalidad. En las ciudades y villas de Calatayud, Usagre, Cáceres, Sepúlveda, Zorita de los Canes, Iznatoraf y Brihuega, los baños públicos eran explotados por particulares.» (Probablemente habían pasado a poder de éstos por donación regia.)

Recuerda el señor Ruiz-Moreno que en *El Conde Lucanor* se alude a un baño público explotado por un particular.

«Algunos de estos establecimientos tenían fijados sus días para los distintos sexos y para cristianos y judíos, conforme a aquella ley de «Las siete partidas», que dice: «... Et aún mandamos que ningunt judío non sea osado de bañarse en baño en uno con los cristianos.» (Part. VII, tít. XXIV, ley VIII.) En los de Usagre y Cáceres, los martes, jueves y domingos estaban reservados para las mujeres, y los otros días para los hombres. En el de Sepúlveda, los lunes y miércoles se bañaban las mujeres; los jueves y sábados los varones, y los viernes y domingos los judíos. En el de Brihuega, los martes y jueves eran para las mujeres; los lunes, miércoles y sábados para los hombres, y los viernes para los israelitas. En el de Zorita, Cuenca e Iznatoraf, los lunes y miércoles se bañaban las mujeres; los martes, jueves y sábados los hombres, y los viernes y domingos los judíos. Se castigaba la alteración del horario fijado.» Los baños de Tortosa eran utilizados por todos los «ciudadanos y habitadores, así sarracenos y judíos como cristianos».

En los fueros de Usagre y Cáceres el precio del baño era de cinco dineros; en los de Zorita, Cuenca, Iznatoraf y Tortosa, de una meaja, cantidad muy reducida. El *Llibre de les cos-*

tumes generals scrites de la insigne ciutat de Tortosa, que fué publicado y comenzó a regir en junio de 1279 es, de estas disposiciones medievales, la que da más detalles sobre el uso del baño.

«Los cristianos españoles se bañaban, por tanto, todavía en los siglos XII y XIII, con frecuencia y comodidad, en las más de sus ciudades, tanto en las dos Castillas y Extremadura como en Aragón y en Cataluña [en una *Crónica* anterior [XVI] dije cómo en Sevilla perduró la costumbre hasta fecha mucho más avanzada]. Rechacemos, pues, por antihistórica, la imagen de una España cristiana maloliente y con horror al baño.»

Baños construídos en nuestras ciudades bajo la dominación cristiana son los de Gerona y Zaragoza (tal vez de la judería este último). — L. T. B.

NUEVOS DATOS SOBRE LA «MQĀBRĪYA» ALMOHADE MALAGUEÑA DEL AÑO 1221 J. C.

Con referencia a la nota que inserté en nuestra última crónica sobre esta «mqābrīya» [1], me comunica don Juan Temboury, desde Málaga, que el pedazo de la misma que se trató de vender al Instituto de Valencia de Don Juan el año 1912, y fué dado por mí como desaparecido, acaba de identificarlo con una *piedra funeraria árabe* del Museo Provincial de Bellas Artes de aquella ciudad, en el cual, bajo el nº 80 del Catálogo, se guarda en concepto de depósito de la Academia de Bellas Artes de San Telmo, sin indicación de procedencia ni fecha de ingreso [2].

Las fotografías aquí publicadas, que el señor Temboury acompaña a su amable comunicado, ponen de manifiesto lo atinado de su interesante identificación, al mismo tiempo que per-

1 Cf. pp. 224-230 de este vol.

2 Una reproducción fotográfica del frente posterior de este fragmento fué dada a conocer en la obra *Museo Provincial de Bellas Artes de Málaga*, Extracto del Catálogo (quinta edición [Málaga], 1933), p. 201.

miten un mejor estudio de esta parte supuestamente perdida del epitafio. Ello me lleva a añadir a mi primera versión el nombre de la difunta, que ahora puede leerse sin dificultad. Se trata del onomástico femenino Maryam (مريم = María), del que se conservan las cuatro letras últimas completas y un pequeño resto del *mīm* inicial.

Con esta adición el texto queda ya totalmente restituído, debiendo ser interpretado como sigue:

1 بسم الله الرحمن الرحيم صلّى الله على محمّد توفّيت |
مريم بنت أبي جعفر أحمد ابن عبد الغنيّ بن أحمد 2
الغازي رحمها الله لية (*sic*, por ليلة) الجمعة الخامس من
[شهر] رجب الفرد عام ثمانية عشر وستّمائة

Basmala. Taṣliya. Murió Maryam, hija de Abū Ŷaʿfar Aḥmad ibn ʿAbd al-Ganī b. Aḥmad al Gāzī — ¡que Dios tenga misericordia de ella! —, la vela del viernes, quinto [día] de la luna de raŷab al-fard del año seiscientos dieciocho (5 raŷab 618 h. = 25 agosto 1221 J. C.?.)

Sería de desear que, una vez encontrada esta segunda mitad de la lápida, la viéramos pronto reunida con su primera mitad, guardada en el Museo de la Alcazaba malagueña, a consecuencia de una de esas gestiones tan personales como fructíferas a que don Juan Temboury nos tiene acostumbrados.

MANUEL OCAÑA JIMÉNEZ.

Córdoba. — Posada del Potro. Patio.

Fot. S. F. Chueca.

Córdoba. — Posada del Potro. Patio.

Fot. F. Chueca.

Córdoba. — Posada del Potro. Detalle de la galería del patio.

Fot. F. Chueca.

LAS ALHÓNDIGAS HISPANOMUSULMANAS Y EL CORRAL DEL CARBÓN DE GRANADA

Sus colmados alhoriles
sus alhóndigas reales
sus sagrados hospitales.
Zorrilla, *Granada* (ed. 1895, t. I, p. 107).

En las ciudades islámicas de la Península, igual que en las africanas y orientales, el comercio permanente realizábase en tiendas, casi siempre reducidísimas, repartidas por las distintas calles del centro de la población y agrupadas generalmente en una las que se dedicaban a la venta del mismo producto.

La venta de los géneros más preciados tenía lugar en la alcaicería *(al-qaysāriyya)*, pequeño y bien guardado barrio mercantil. Puestos y tenderetes desmontables, esparcidos por los lugares céntricos y más frecuentados, casi siempre en torno de la mezquita mayor, en las plazas y zocos inmediatos, albergaban al pequeño comercio móvil. Y, finalmente, los productos llevados a la ciudad por gentes forasteras, vendíanse en las alhóndigas, o desde éstas se repartían para su despacho al menudeo en los zocos. Las alhóndigas servían a la vez de almacén de mercancías y para hospedaje de sus propietarios.

El nombre.

El nombre arábigo de estas construcciones — *fundaq* en singular y *fanādiq* en plural — procede del griego. Era palabra de uso corriente en Egipto en el siglo XII [1], pero en los dos siguientes la más empleada en ese país para designar tales edificios fué la persa *jān*.

[1] La inscripción oriental más antigua en la que aparece el nombre de *fundaq* es una siria que menciona a Saladino (570 = 1174-1175 – 589 = 1193). Cf. *Les mosquées du Caire*, por Louis Hautecœur y Gaston Wiet, I, texto (París 1932), p. 108.

Al-fundaq dió origen al castellano «alhóndiga» — bajo la forma *alfondega* figura en un documento leonés del año 1033 [1] —, palabra aún vigente en nuestro idioma, incluída en el *Diccionario de la Real Academia Española*. También fué empleada la de *jān*, por lo menos desde fines del siglo XI, aunque no llegó a vulgarizarse tanto como la anterior [2].

En la segunda mitad del siglo XVI casi todas las alhóndigas españolas estaban dedicadas exclusivamente a la venta del trigo, por lo que Sebastián de Covarrubias las define en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, como «la casa diputada para que los forasteros que vienen de la comarca a vender trigo a la ciudad lo metan allí; y este nombre tiene en Toledo esta casa. Pero también sinifica la que es para otras mercaderías» [3]. De Covarrubias pasó esa definición al *Diccionario* de nuestra Academia. [4]

En las ciudades hispanomusulmanas, como se dijo, las alhóndigas perdieron pocos años después de su conquista por los cristianos el destino de hospedería, para quedar con el exclusivo de

[1] Tumbo Legion. f° 298 *v*, según cita de M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes* (Madrid 1919), p. 122. En el tratado entre Alfonso I de Aragón y los moros de Tudela para la entrega por éstos de la ciudad, lo que tuvo lugar en 1115, o en 1119, según un reciente trabajo (José María Lacarra, *La fecha de la conquista de Tudela [Príncipe de Viana*, año VII, 1946, Pamplona, pp. 46-55]), háblase de *alfondecas*.

[2] *Un manuel hispanique de ḥisba*, texto árabe por G. S. Colin y E. Lévi Provençal, I (París 1931), p. 26. El autor del *Vocabulista in arabico* (edición C. Schiaparelli [Florencia 1874], pp. 92 y 156), redactado a principios del siglo XIII, traduce *jān* y *fundaq* por la palabra latina *stabulum*, es decir, da el mismo significado a las dos primeras; demuestra, pues, el empleo de ambas en esa época en la España islámica. Pedro de Alcalá, en su valiosa obra, menos explotada de lo que merece, traduce al arábigo las palabras castellanas «mesón», «posada de mesón» y «venta tauerna en el camino», por *fundaq*, en singular, y *fanadiq*, en plural; la última, también, por *venta* y *ventil*, respectivamente (*Petri Hispani de lingua arabica*, libri duo, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883], pp. 311 y 353).

[3] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Barcelona 1943), p. 89. La primera edición es de 1611.

[4] «Casa pública destinada para la compra y venta del trigo. En algunos pueblos sirve también para el depósito y para la compra y venta de otros granos, comestibles o mercaderías.»

almacén y lugar de venta [1]. Pero, por caminos no bien explorados, tal vez a través de la palabra italiana *fondaco*, del mismo origen que la de alhóndiga — recuérdese los famosos *fondacos dei Turchi* y *dei Tedeschi* en Venecia —, se introdujo en nuestra lengua hace algo más de un siglo el nombre de fonda para designar la hospedería o casa de viajeros urbana, desplazando a los de abolengo latino mesón y posada, usados hasta entonces [2]. Palabra tan enraizada en nuestro siglo XIX se ha sustituído modernamente por la extranjera de hotel, quedando la de fonda para designar hospedajes de mayor modestia y escasas comodidades.

Número y destino.

Abundaban las alhóndigas en las ciudades hispanomusulmanas, sobre todo en las de gran tráfico comercial. Su emplazamiento era en la parte central de la ciudad. Tres de Granada en el siglo XV, la nueva o *ŷadida*, la Zaida y la de los genoveses, sabemos que se hallaban en torno y a poca distancia de la mezquita mayor [3]. Alrededor y próximas a la catedral, edificada en el solar del más importante oratorio islámico, había varias alhóndigas en Toledo en los siglos XII y XIII, que debieron de con-

[1] Hay, naturalmente, excepciones. En los estatutos de la ciudad de Zaragoza, de 1º de diciembre de 1635, por uno (p. 66), fechado el 29 de noviembre de 1575, se concede a los cristianos viejos el derecho a dejar el aceite en punto distinto de la alhóndiga, porque en ésta vivían cristianos nuevos que la tenían arrendada, y allí no había quien les guisase (Julián Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón* [Zaragoza 1897], p. 35). Según el documento por el que los Reyes Católicos conceden en 1494 a Juan de Arana el Corral del Carbón, de Granada, citado más adelante, parece que seguía sirviendo de hospedaje en esa fecha.

[2] En francés antiguo se empleaba la palabra *fondique*. Según G. Baïs, *Dic. arab. Hanchlaute und Gutturalen in Spanischen* (Erlangen 1889), p. 48, citado por Arnald Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe* (Madrid 1932), pp. 216-217, el español *fonda* sería un préstamo al árabe de Palestina a través del francés.

[3] La *ŷadida*, descrita más adelante, subsiste y se conoce por Corral del Carbón; la Zaida estaba en el Zacatín, detrás de la Madraza, y la de los genoveses, convertida en cárcel por los Reyes Católicos, abría su puerta frente a la del Perdón de la Catedral.

servar su destino tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI. Idrīsī dice que en las cinco ciudades contiguas que formaban la de Córdoba había *al-fanādiq* en cantidad suficiente. Más explícito para las de Almería, cuenta mil menos treinta, o sean 970, anotadas en el censo del impuesto llamado *taʿtīb*, como existentes en esa ciudad, de gran importancia industrial y mercantil. En el arrabal almeriense *al-Ḥawḍ*, según el mismo autor, abundaban también las alhóndigas [1]. Varias se citan en Tudela como existentes al rendirse a Alfonso I, en las cuales, según el tratado de capitulación que concedía a los moros el derecho a vivir en sus casas dentro de los muros durante un año, podían albergarse los cinco mercaderes cristianos autorizados para entrar en la ciudad [2]. Muchas eran las alhóndigas de Málaga en el siglo XIV,

[1] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, edic. R. Dozy y M. de Goeje (Leiden 1886), pp. 197, 198 y 208 del texto árabe y 240, 241 y 257 de la trad. francesa. Una de las almerienses puede localizarse en los últimos tiempos de la dominación musulmana cerca de la Alcazaba. Refiere Mármol que, cuando en la segunda mitad del siglo XVI se sublevaron los moriscos, ciento cincuenta de los lugares cercanos a Almería fueron con cargas de harina y otros bastimentos a «la alhóndiga de la ciudad, que estaba junto a la fortaleza», con propósito de disimular su intención de asaltarla, mientras diez o doce de ellos, con cargas de paja, se atravesaban en sus puertas para impedir su cierre (*Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, segunda impresión, I [Madrid 1797], p. 343). Cuenta León el Africano que en el siglo XVI había en Fez unas doscientas alhóndigas (*De l'Afrique*, contenant la description de ce pays, trad. de Jean Temporel, tomo primero [París 1830], páginas 345-349), y Fr. Francisco de San Juan del Puerto registra en el siguiente, en Fez Bālī, más de «trescientos Fondaques, que son como casas de posada o mesones, están consecutivos en unas mismas calles, sin que haya allí casa alguna que no lo sea» (*Misión Historial de Marruecos* [Sevilla 1708], lib. V, cap. XLII).

[2] *Et quod entrent in Tutela sinon V christianos de mercaders, et quod pansent in illas alfondecas* (Tomás Muñoz y Romero, *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas*, I [Madrid 1847], p. 416.) A una de estas alhóndigas tudelanas se alude en un documento de junio de 1125, donación que hace Esteban, gramático de Alfonso el Batallador y abad de Santa María de Tudela, a favor de Sancho, escribano real, de una mezquita con su higuera, situada junto a la *albandaqa*, en agradecimiento a los tres sueldos de dineros jaqueses que Sancho había dado para la obra del pórtico nuevo que se hizo bajo la puerta mayor de Santa María (Francisco Fuentes, *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela* [Tudela 1944], p. 2). El documento fué publicado por don Vicente de la Fuente en el

según Ibn al-Jaṭīb [1]. El citado Idrīsī se refiere a las existentes dos siglos antes en los arrabales sin amurallar de esa ciudad y alude también a las alhóndigas de Bizilyāna (las ventas de Mesmiliana, provincia de Málaga), Adra (Almería), Quesada (Jaén) y Tarifa (Cádiz) [2]. Alhóndigas serían los *XXX ospitia,* que figuran, 10 en la Almudayna y los 20 restantes en la ciudad, en el *Repartimiento* de Mallorca; los documentos que aluden a ellas están fechados desde el año 1230 hasta el 1273. La mitad se repartieron al rey [3].

El nombre, Alfondeguilla, de un pueblo de la provincia de Castellón, revela la existencia en él de una antigua y pequeña posada [4]. Alhóndiga se llamó otro, hoy destruído, en la de Málaga, a media legua de Torrox [5].

Se distinguían las alhóndigas por el nombre del producto en ellas vendido, por el de su propietario o por alguna otra circunstancia. No es aventurado suponer que en las ciudades his-

tomo L de la *España Sagrada* (Madrid 1866), pp. 390-391, pero leyendo mal la palabra *alhandaqa.* En las capitulaciones concedidas por el conde Ramón Berenguer a los moros de Tortosa al tomar la ciudad en diciembre de 1148, glosa de las de Tudela, se citan *alfondechs: Et quot posent lures mercatos ubi fuit suo fuero in illos alfondechs saputos de posare et veniant illas arrafachas de totas terras ad fidelitate et non illas sachet nec tragat nullus de suos fueros. (Procesos de las antiguas cortes y parlamentos de Cataluña, Aragón y Valencia,* por Próspero de Bofarull y Mascaró [Barcelona 1849], p. 133. Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, tomo IV.)

1 *El «Parangón entre Málaga y Salé», de Ibn al Jaṭīb,* por E. García Gómez (Al-Andalus, II, 1934, p. 191). Guillén Robles fija la situación de dos de las alhóndigas malagueñas: una estaba hacia la callejuela de San José; la otra junto a la Puerta del Mar. Una tercera parece que había, en 1488, próxima a la calle de Curtidores *(Málaga musulmana,* por F. Guillén Robles [Málaga 1880], pp. 491 y 494).

2 Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne,* pp. 176, 198, 200, 203 y 204 del texto árabe y 242, 244, 249 y 250 de la traducción francesa.

3 *Repartimiento de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* por Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, tomo XI, pp. 118-119.

4 *Contribución a la toponimia árabe de España,* por Miguel Asín Palacios (Madrid-Granada 1940), p. 60.

5 Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar,* I (Madrid 1845), p. 598.

panomusulmanas habría, como en Túnez a fines del siglo XIV, tan influído por la civilización andaluza, *fanādiq* de legumbres, del carbón, etc., y hasta del vino [1].

La única alhóndiga árabe conservada en España, *al-fundaq al-ŷadīda*, de Granada, se destinaba en los últimos tiempos de la dominación islámica a la guarda y contratación del trigo. En la misma ciudad, la teja y el ladrillo se vendían en alhóndigas, según se infiere de la «Ordenanza de Almadraveros», pregonada, con otras, en la plaza granadina de Bibarrambla el 24 de marzo de 1540 [2]. También la paja y la leña negociábanse en esos edificios [3], así como el aceite, la miel, el queso, los higos, las pasas, las patatas, las castañas, las bellotas, etc., en una alhóndiga llamada Zaida, situada en el Zacatín, lindando por la espalda con la Madraza [4].

Es probable que algunas alhóndigas se utilizaran como matadero de reses. En Toledo, en 1166, existía un *fondaque* en la Alcudia (barrio de San Justo), donde degollaban los carniceros. Cuatro años después, la alhóndiga del Rey de esa ciudad, llamada en 1117 *alfondica*, se cita como corral y matadero de los

[1] *Chronique des Almohades & des Hafçides attribuée a Zerkechi*, traducción E. Fagnan (Constantina 1895), pp. 188-189 y 194.

[2] «Otro sí, que todos los dichos oficiales que quisierē tener dētro de esta Ciudad Alhóndigas y vender en ellas la dicha teja, y ladrillo, las puedan tener, y tengan en lugares convenientes, y en ellas vendan la dicha obra a los precios que está mandado vender por la Ciudad, so las penas que sobre ello tienen puestas» (*Título de las Ordenanzas* que los muy ilustres y muy magníficos señores de Granada mandan que se guarden para la buena gobernación de su República [Granada 1552]). Supongo que la venta de esos materiales de construcción en alhóndigas era, como tantas otras, costumbre heredada de la época musulmana.

[3] En un privilegio dado por los Reyes Católicos en Segovia el 4 de septiembre de 1503, consta que la paja y la leña se vendían en mesones y en tiendas (*Privilegio de los Reyes Católicos sobre franquezas y libertades de los vecinos de la ciudad de Granada*, dado en Segovia a 4 de septiembre de 1503, por José María Caparrós [*Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, II, Granada 1912, pp. 24-27]).

[4] Manuel Gómez-Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), p. 314. En los siglos XVI y XVII había en la calle granadina de Mesones una alhóndiga llamada Zaida en la que se vendían esos productos. Supongo que la de igual nombre de tiempos musulmanes estaba consagrada al mismo tráfico.

francos. El de la Alcudia, antes *fundaq,* era en 1240 corral en el que degollaban las vacas, en cuyas inmediaciones había muchos mesones [1]. En el *Repartimiento de Burriana* (Valencia) figuran unas casas que fueron *alfondicum* en tiempo de sarracenos, las cuales lindaban con la vía pública y con el *macello* [2]. Algún *fundaq* sevillano era utilizado hacia 1100 como prisión nocturna [3].

Con nombres propios, probablemente los de sus dueños, se distinguen varias alhóndigas de Valencia y su región en el *Repartimiento* de esa ciudad por Jaime I: *alfondech Alfaras; alfondicum de Avendonna,* extramuros, ante la puerta de Alhang; *alfundico Alixarif; alfundico Abinxalbo; alfondec Açicaf; alfondicum de Memeniar.* También se citan en Valencia con la misma ocasión: el *alfondec de Texedors;* el *alfondicum in quo hospitabamini et est ante ecclesiam Sancte Marie,* y el *alfundicum juxta portale Alcantare.* En Játiva había en 1242, fecha de su *Repartimiento,* un *alfundicum pro sellario,* y en la parte baja de Alcira, siete años después, un *alfundicum ad usum domorum* [4].

Algunas alhóndigas, probablemente las más importantes, eran de los monarcas, como consta por repetidos testimonios. En unas sevillanas, propiedad de Alfonso el Sabio — antes lo fueron de los soberanos musulmanes —, se cobraban, según un privilegio de la era 1291 — año 1253 —, los mismos derechos que en tiempos islámicos [5]. De las reinas moras fué la alhóndiga

[1] *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII,* por Angel González Palencia, volumen preliminar (Madrid 1930), pp. 53, 58 y 59.

[2] *El «Repartiment» de Burriana y Villarreal,* por el P. Ramón de María (Valencia 1935), p. 30.

[3] Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XIIe siècle, *Le Traité d'Ibn ᶜAbdūn,* por E. Lévi-Provençal *(Journal Asiatique,* 1934, p. 286); Francesco Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ᶜAbdūn sul buon governo di Siviglia* (Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Estratto dai *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche,* ser. VI, vol. XI, fascículos 11-12, p. 923).

[4] Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* pp. 208, 210, 244, 264, 287, 291, 384, 412, 590 y 656.

[5] Privilegio de confirmación y ampliación de nuevas franquezas al de los fueros concedidos por Fernando III a Sevilla, dado por Alfonso X el 6 de diciembre de la era 1291 (año 1253). En él se exime de la capitación existente sobre

al-ŷadida de Granada, que pasó después de 1492 a manos de los Reyes Católicos y en la que también se percibían iguales derechos que cuando estaba en posesión de aquéllas [1]. La que en documentos toledanos se llama alhóndiga del Rey, lo sería antes de los monarcas musulmanes [2]. La de Zaragoza, como las de otras ciudades del reino — Novella, por ejemplo —, constituía una de las rentas del príncipe aragonés, y a su patrimonio debió de llegar desde el de los señores islámicos de la ciudad [3]. En el *Repartimiento* de Játiva figura un *alfundico domini regis* [4].

Alhóndigas de genoveses.

En las ciudades de mayor importancia mercantil de la España musulmana había alhóndigas de gentes extranjeras que gozaban de protección especial. Como por todo el Mediterráneo islámico, abundaban las de los súbditos de las repúblicas italianas, singularmente de genoveses, por cuyas manos pasaba buena

ellos «a todos los moros forros, vezinos de Sevilla, e a todos los otros moros albarranes que y vinieren, el pepión que daban por su cabeça cada día en la mía alfondiga», dejando a «los moros recueros que y vinieren a Seuilla, que uayan a las mis alfondigas e que den y aquel derecho que solien dar en tiempo de Miramamolín Menin» (*Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, por don Diego Ortiz de Zúñiga, I [Sevilla 1795], pp. 199-203; Nicolás Tenorio, *El concejo de Sevilla* [Sevilla 1901], pp. 49 y 192; Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII* [Madrid 1913], apéndice II, pp. CCXCVI y CCXCVII).

[1] Cédula de los Reyes Católicos, copiada parcialmente más adelante, de 14 de octubre de 1494, por la que conceden la tenencia del que después se llamó Corral del Carbón a Sancho de Arana.

[2] González Palencia, *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII*, volumen preliminar, pp. 56, 58 y 59.

[3] *Censo de Cataluña ordenado en tiempo del rey don Pedro el Ceremonioso*, por don Próspero de Bofarull y Mascaró, Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, tomo XII, p. 308; *Rentas de la antigua Corona de Aragón*, por don Manuel de Bofarull y de Sartorio (Barcelona 1871), colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, tomo XXXIX, pp. 123 y 142, documentos de 1315.

[4] Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 419 y 437.

Granada. — Corral del Carbón. Ingreso, antes de la restauración (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.

Granada. — Corral del Carbón. Ingreso restaurado (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.

parte del tráfico con el exterior. Atentos únicamente al negocio, comerciaban con todos, y era frecuente el caso de que después de la reconquista de una ciudad siguieran establecidos en la misma alhóndiga, traficando con los nuevos dueños, en igual forma que con los anteriores. Claro que en algunas ocasiones fallaba tan admirable espíritu de continuidad. Tal ocurrió en Almería al ser reconquistada por los musulmanes en 1157, pues diez años antes genoveses y pisanos habían tomado parte muy activa en su paso a poder de Alfonso VII. Como de los derechos de importación y exportación obtenían reyes y señores saneados ingresos, solían favorecer las alhóndigas de mercaderes italianos con privilegios especiales que garantizaban su seguridad.

En 15 ramaḍān 543 – 27 enero 1149, firmaba el rey Lobo un tratado por diez años con la República de Pisa, y en ṣafar de 544 (junio de 1149), otro de mayor importancia con la de Génova. Por este último se comprometía a pagarle una cierta cantidad y ofrecía a los genoveses habitantes en Valencia y Denia una alhóndiga para el comercio, con la prohibición de que la habitaran otras gentes, y les concedía un baño gratis cada semana; los genoveses, por su parte, tan sólo se comprometieron a no hacer daño a los súbditos del rey Lobo en Tortosa y Almería [1].

En el tratado de paz entre la república de Génova y el emir Abū Muḥammad ʿAbd Allāh de Mallorca, hermano de ʿAlī ibn Gāniya, firmado en el mes de ŷumādà postrero del año 584 (28 de julio a 25 de agosto de 1188), figura la siguiente cláusula: *Item promisit dare Januensibus fundicum, ubicumque Januensibus placuerit, et furnum et balneum, in unaquaque septimana per diem unum, sine aliquo dricto; et ecclesiam unam in qua orare debeant Januensis, et facere ministerium Dei* [2].

[1] Amari, *I diplomi ar. del R. Arch. Fiorentino,* pp. XXXIV, 240 y 451, según cita de don Francisco Codera en su *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* (Zaragoza 1899), pp. 122-123. Publicó el tratado Silvestre de Sacy en el tomo XI, p. 7, de las *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roy et autres Bibliothèques,* publiés por l'Institut Royal de France.

[2] Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides,* pp. 185 y 342

Pocos años después de la conquista de Sevilla, el 12 de mayo de la era 1289 (año 1251), Fernando III concede a los genoveses, que habían tenido anteriormente relaciones comerciales con los almohades en esa ciudad, *quod habeant barrium, alfondigam, furnum et balneum in ciuitati hyspalensi, et quod edificent ea expensis suis, et si aliquid perceperint ex alfondiga ratione hospitalitatis cedat ad usus eorum, sed si aliquis uolerit quicquam uendere seu emere in eadem, soluat nobis uel successoribus nostris qui in castella et legionis regnauerint iura nostra, item concedimus quod habeant ecclesiam et potestatem presentandi capellanium archiepisco hispalensi...* [1]

En Granada, al pasar en 1492 a manos de los Reyes Católicos, los genoveses eran dueños de una alhóndiga en el centro de la ciudad, cerca de la mezquita mayor. Münzer la halló dos años después convertida en cárcel, destino conservado hasta su derribo en fecha reciente. Al viajero alemán le refirieron haber vivido allí mercaderes de la familia de los Mendel, que tenían grandes negocios en Génova [2]. El edificio, en cuya portada se leía la fecha de 1585, sufrió grandes transformaciones que no lograron mejorar su pobre construcción.

En la Málaga musulmana había una fortaleza «en lo llano de

a 347. La antigua traducción latina de este tratado fué publicada por Silvestre de Sacy en *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roy*, tomo XI, p. 17.

[1] Ramón Carande, *Sevilla, fortaleza y mercado (Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo II [Madrid 1925], p. 288). Según cita de este trabajo, a un contrato de sociedad y préstamo marítimo en 1164 entre genoveses y almohades sevillanos alude Schaube, *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets* (Munchen 1906), p. 319. Parece que todos los convenios de los comerciantes genoveses con los gobernantes de las ciudades islámicas mediterráneas obedecían a un mismo patrón. En Túnez disponían también, en la época de los Hafsíes, de un verdadero barrio franco, con *fundaq*, un horno y un baño un día por semana y tenían capilla en la que podían ejercer el culto, con la condición de no tocar campanas. Tan sólo se toleraba una sola tienda para la venta de vino a los cristianos (Georges Marçais, *Tunis et Kairouan* [París 1937], pp. 92-93).

[2] Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*, versión del latín por Julio Puyol *(Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, LXXXIV, 1924, pp. 111-112).

la çibdat... con seys torres gruesas e muy altas, que se dize Castil de Ginoueses» [1]. Otro cronista la llama «casa de los ginoveses» [2]; en esa fortaleza tenían sin duda su alhóndiga.

El alhondiguero y el funcionamiento interno de las alhóndigas.

Nada se sabe del funcionamiento interno de las alhóndigas. Había en ellas un encargado, el alhondiguero — *fundaqayr* en singular y *fundaqayrīn* en plural, según Pedro de Alcalá [3] —, nombre que aún figura en el *Diccionario de la Real Academia Española*, a pesar de haber desaparecido, al mismo tiempo que su función, del léxico actual. Según el tratado sevillano de *ḥisba*, de Ibn ʿAbdūn, escrito hacia 1100, el arrendatario del *fundaq* de comerciantes y forasteros no debía ser una mujer, por la posibilidad de fornicación; ni un joven, sino un anciano virtuoso y honorable [4].

A falta de testimonios sobre el funcionamiento de las alhóndigas hispánicas recurriremos a lo que nos cuenta León el Africano de las de Fez en el siglo XVI. Pondera su buen aspecto, engañoso respecto a comodidades, pues no había camas; el encargado daba a los huéspedes una capa y algunas esteras sobre las que acostarse. Para comer, el forastero debía comprar las vi-

[1] *Crónica de los Reyes Católicos*, por su secretario Fernando del Pulgar, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo, vol. II [Madrid 1943], pp. 283-284.

[2] *El Victorial*, Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna, por su alférez Gutierre Díez de Games, edic. y est. de Juan de Mata Carriazo [Madrid 1940], p. 103.

[3] *Petri Hispani de lingua arabica*, libri duo, pp. 98, 311 y 427. Pedro de Alcalá da esa palabra como sinónimo de mesonero; mesonera, *fundaqayra*, en singular, y *fundaqarīt*, en plural, y «uentero della» (de una venta pequeña), *fundaqayr* y *fundaqayrīn*, respectivamente. Alhondigueros hubo en Granada en el siglo XVI: «Mandaron que el alhondiguero que es agora y de aquí adelante fuere de la alhóndiga del pan no sea osado de comprar trigo ninguno en la dicha alhóndiga» (*Ordenanzas de Granada*, edic. 1677, tít. 5, f° 19 *v.*)

[4] *Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*, E. Lévi Provençal (*Journal Asiatique*, 1934), p. 286; Francesco Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ʿAbdūn sul buon governo di Siviglia*, p. 923.

tuallas, guisadas por el encargado o por pobres mujeres viudas, sin familia ni ayuda, que además cuidaban de la limpieza del edificio. Esteras también para acostarse proporcionaban a los huéspedes en los *fanādiq* y *jānes* orientales, en unión de candiles, cuerdas y cubos, los últimos destinados a sacar el agua de pozos y aljibes.

No variarían mucho de éstas las condiciones de hospedaje en las alhóndigas hispanomusulmanas. Los encargados y servidores de bastantes de las de Fez, sigue diciendo León el Africano — y en este aspecto no hay dato alguno para suponerlas continuación de aquéllas —, solían ser invertidos, que procuraban imitar lo más posible los trajes, gestos y palabras femeninos. No tenían escrúpulo en coger la rueca para hilar y en hacer vida marital con otro hombre. Las alhóndigas más importantes de Fez, situadas en la proximidad de la mezquita mayor, eran, en cambio, establecimientos respetables, frecuentados por mercaderes y gentes de consideración; pero había otras muchas alhóndigas en manos de esos invertidos, en torno de las cuales vivían borrachos, vagos, tahures, prostitutas y demás gente del hampa. A los sodomitas les estaba prohibido el acceso a las mezquitas, mercados, baños y casas decentes y eran odiados por el pueblo. Tenían su cónsul, pagaban tributo al gobernador de la ciudad y, maestros en el arte culinario, estaban obligados a proporcionar cocineros al ejército real o al de algún príncipe cuando los necesitaban [1].

Los edificios.

Las alhóndigas hispanomusulmanas respondían a un tipo de edificio importado de Oriente, repetido con características muy semejantes desde Persia y Siria hasta España.

En torno a un patio, cuadrado o rectangular, disponíanse galerías sobre pilares, en los que descansaban arcos o dinteles. A ellas abrían las puertas de las habitaciones, en las que quedaban divididas las cuatro naves que cerraban el patio. La plan-

1 *De l'Afrique*, tomo I, pp. 345-349.

ta baja se destinaba a almacenes y cuadras; las altas, a alojamiento [1].

En España tan sólo se ha conservado uno de estos edificios, el *fundaq al-ŷadīda* o Corral del Carbón, construído en la primera mitad del siglo XIV, pero el modelo parece bastante anterior. Contemporáneos son, al otro lado del Estrecho, los fanādiq *et-Tettāwāniyyīn* de Fez y Askur de Salé, fechable el primero por la decoración de sus puertas, y el segundo por una inscripción de mediados del siglo XIV [2].

La mayoría de las alhóndigas españolas serían edificios de tamaño reducido y pobre construcción, sencillos patios o corrales cerrados por naves de una o dos plantas de altura, divididas en pequeñas habitaciones. Así se explica el crecido número de las existentes en varias ciudades, según los escritores árabes, y su total desaparición sin dejar rastro. El *fundaq* granadino, por su tamaño, monumentalidad y riqueza decorativa, singularmente de su portada, era, seguramente, excepcional.

El Corral del Carbón está situado en el centro de Granada, a poca distancia del solar de la mezquita mayor — ocupado hoy por el Sagrario —, la Alcaicería y el Zacatín. En la orilla izquierda del Darro, un puente que se llamó *al-qanṭara al-ŷadīda* (puente nuevo) hasta 1501, y más tarde puente del Carbón,

[1] León el Africano describe en el siglo XVI las alhóndigas de Fez con las siguientes palabras: ... *sont somptueusement fabriquées, dont il s'en trouve d'anciens fort grandes, comme celles qui sont prochaines du temple Majeur, qui sont faites à trois étages, dont la plus spacieuse contient cent vingt chambres, et y en a encore d'autres qui en ont davantage, étant toutes garnies de leurs fontaines et latrines avec canals, par où se vident toutes les inmondices et ordures hors la cité. Je n'ai vu en Italie nuls semblables édifices, sinon le collége des Espagnols, qui est dans Bologne la Grasse, et le palais du cardinal saint Georges a Rome. Toutes les portes des chambres répondent sur les galeries (De l'Afrique,* tomo I, pp. 345-346).

[2] El de Fez, que parece se llamó en la Edad Media al-Rida', está situado a oriente de la mezquita al-Qarawiyyīn. La belleza del friso de madera tallada de su zaguán permite suponerlo contemporáneo de la madraza al-'Aṭṭārīn (1323-1325). Su plano es muy parecido al del *fundaq* de Granada y se repite en Marruecos hasta la época moderna, como puede verse, entre otros, en el *fundaq* Naŷŷārīn, de Fez, levantado en el siglo XVIII, con oratorio y letrinas *(Manuel d'Art musulman, L'architecture,* por Georges Marçais, II [París 1927], p. 557).

le ponía en comunicación con esos otros lugares [1], situados en la orilla opuesta. Estaba el puente frontero a la puerta principal de la Alcaicería y fué destruído en el siglo XIX, al cubrir el río Darro.

También el Corral del Carbón se conocía por nuevo — *ŷadīda* — en los últimos tiempos de la dominación musulmana. Así le llaman documentos cristianos inmediatamente posteriores a la reconquista. En alguno anterior a 1492, según Eguílaz, constaba haber sido alhóndiga de trigo [2]. Pertenecía a las reinas moras, quienes lo vendieron con otros bienes al conde de Urueña, pero deshízose el trato al intervenir los Reyes Católicos, que adquirieron en 1493 «todas las alcarías, é tierras, é heredamientos, é molinos de aceite, é molinos de pan, é hornos é tiendas, é mesones é atarbeas, é baños é otros cualesquier bienes raíces que ellas tienen, é cada una dellas, en esta cibdad de Granada é en su tierra é término, e en la villa de Motril, é Salobreña, é en otras cualesquier partes de este reino de Granada». Entre esos bienes figuraba la «Alhóndiga gidida» [3].

Los mismos monarcas, por cédula de 14 de octubre de

[1] *Guía de Granada,* por Gómez Moreno, p. 196. Se llama este puente «Alcántara gidida» en la data de posesión de varias fincas por Hernando de Zafra al prior y convento de San Jerónimo, fechada en 5 de abril de 1492 *(Granada y sus monumentos árabes,* por don José y don Manuel Oliver Hurtado [Málaga 1875], pp. 379-380).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada,* pp. 198-199.

[3] «... Tenían vendidas al Conde de Urueña las huertas de Genin Aljof, é Genin Alcadi, é el alhóndiga Gidida por cierta cuantía de maravedís, é porque la dicha compra non hacían sana al dicho Conde de Urueña, no pasó la dicha compra, é le volvieron el dinero que había recebido; ...» *(Avenencias de algunos sujetos comprendidos en las capitulaciones ajustadas entre los Reyes Católicos y el Rey Baudili para pasarse allende, sobre sus indemnizaciones,* año de 1493, Archivo de Simancas, apud *Colección de documentos inéditos para la Historia de España,* tomo VIII [Madrid 1846], pp. 460-461). «Y lo que queda para vuestras Altezas sin costa ninguna son las huertas de Genin Aljof, ... y el alhóndiga gidida que son muy buena cosa, y el nublo y otros mesones y atarbeas de texedores, y alhóndigas y molinos y tiendas y baños y tierras y huertas, y otras cosas.» Minuta de carta de Hernando de Zafra a los Reyes Católicos, fechada en 18 de septiembre de 1493. Simancas, Negociado de mar y tierra, nº 1.315 *(Colección de documentos inéditos para la Historia de España,* tomo XI [Madrid 1847], pp. 543-544.)

1494, concedieron la tenencia de este edificio a su criado y mozo de espuelas Sancho de Arana: «tendrades en tenencia por nos la casa del Alhóndiga gedida que es en la Cibdad de Granada, donde se vende el pan en grano é podades acojer en ella a cualesquier personas que vinieren a la dicha Cibdad e llevar para vos los derechos e otras cosas que por ello vos deviesen dar segund se ha fecho e acostumbrado facer en tiempo de los Reyes y Reynas moras de Granada, cuya fué la dicha casa e en el nuestro después que ganamos la dicha Cibdad...» [1].

Con fecha de 20 de diciembre de 1500 los Reyes Católicos convirtieron la tenencia en donación. El documento redactado en tal ocasión llama al edificio «Alhóndiga Cidida» y expresa que tenía por delante «una puente que va a la calle del Zacatín» [2].

En una carta del conde de Tendilla al licenciado Vargas, fechada en 16 de enero de 1513, que se conserva en la Biblioteca Nacional, dice aquél quería comprar la «Alhóndiga grande, que está cabe una puente, para casa de morada», un hermano de Arana [3].

Por muerte sin sucesión directa de Juan de Arana se vendió en pública subasta el 15 de marzo de 1531. Sirvió entonces, afirma Bermúdez de Pedraza, para casa de comedias, hasta que en 1593 fué construído coliseo nuevo en la puerta del Rastro, más tarde llamada Real [4].

En el siglo XVII la antigua alhóndiga musulmana, propiedad entonces de la ciudad, según refieren Pedraza y Henríquez de Jorquera (hacia 1646) en sus *Anales*, servía «de corral de becindad, todos los altos y los baxos de almacenes y caballeri-

[1] *Portada de la casa llamada del Carbón, en Granada,* por don Juan de Dios de la Rada y Delgado *(Museo Español de Antigüedades,* tomo V (Madrid 1875), p. 451).

[2] Oliver Hurtado, *Granada y sus monumentos árabes,* p. 379.

[3] José Ramón Mélida, Enrique María Repullés y Vargas, *El Corral del Carbón en Granada (Bol. de la Real Acad. de la Hist.,* LXXV, 1919, p. 15).

[4] *Historia eclesiástica de Granada,* por don Francisco Bermúdez de Pedraza, nuevamente impresa e ilustrada, tomo I, primera y segunda parte (Granada, s. a.; la primera edición de 1638), pp. 145-146.

ças para los que traen el carbón al peso donde se toma el nombre» [1]. La aduana y peso del carbón, que dieron desde entonces nombre a la alhóndiga, estaban entre ésta y el puente.

Ya en la primera mitad del siglo XVII el citado Henríquez de Jorquera justificaba la subsistencia de un edificio que para la inmensa mayoría de las gentes, lo mismo entonces que ahora, parecía destartalado, viejo, feo y desprovisto de interés, por ser «propiedad de la ciudad, y por ello no se ha labrado en ella (en el solar del Corral del Carbón) una gran casa principal, estando en el mejor sitio desta ciudad y en su mayor comercio» [2].

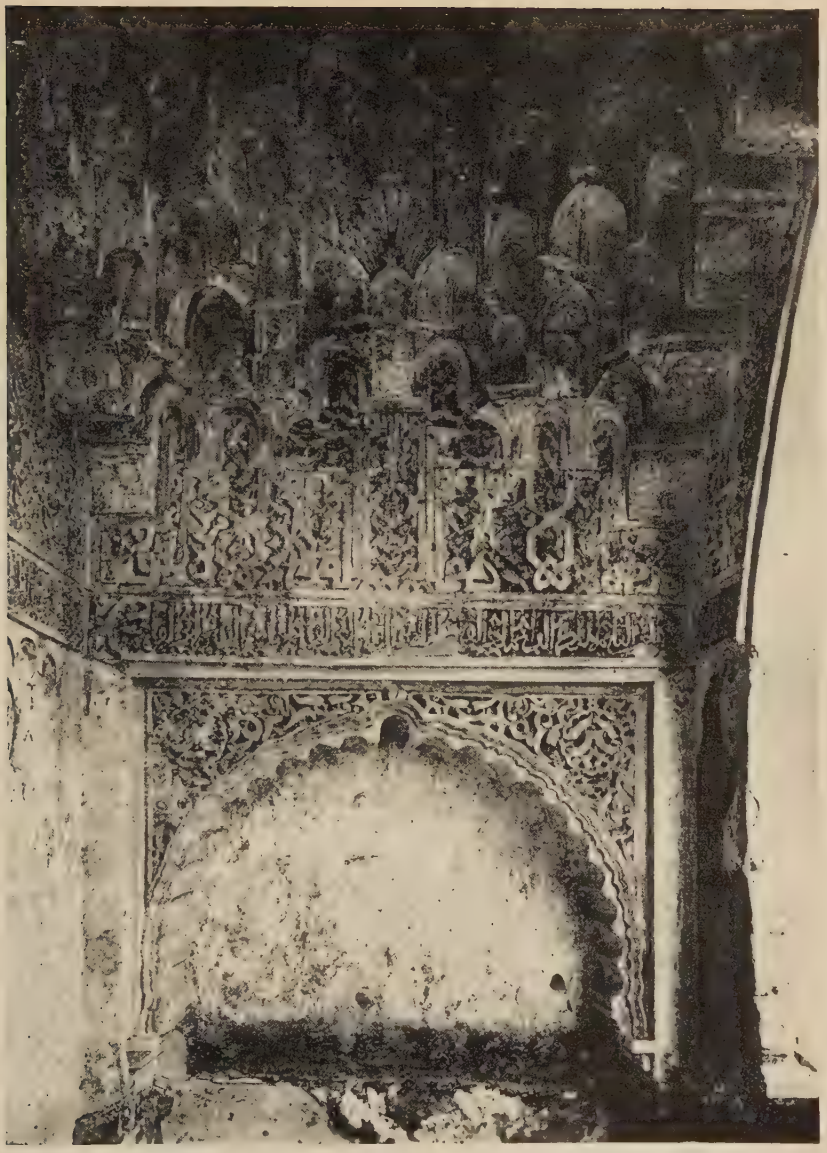
Almagro Cárdenas extrañábase también a fines del siglo pasado de la conservación de «la antigua alhóndiga, por una rara casualidad, y a pesar de hallarse en el punto más céntrico de la población, donde las edificaciones modernas han concluído con los venerandos monumentos de otras edades» [3].

En 1887 la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Granada elevó una solicitud al ministerio de Fomento para que el Estado adquiriese el Corral del Carbón, ya entonces propiedad particular. A pesar de la declaración de Monumento Nacional, estuvo durante los últimos cincuenta años amenazado repetidas veces de derribo: la situación de su extenso solar, de considerable precio, en el centro de Granada, le hacía sumamente apetecible para nuevas construcciones. Multiplicáronse los informes y hubo partidarios de conservar la portada, única parte monumental y decorada, y derribar el resto, como si la estructura y disposición del edificio no tuviesen interés alguno. Al fin pudo adquirirse hace poco menos de veinte años — en 128.000 pesetas — por el Estado, con fondos procedentes de los billetes de ingreso a la Alhambra. Habitábanlo entonces 35 modestas familias que habían instalado hornillas y salidas de humos por todas partes, roto para ello suelos y cubiertas, abierto huecos en muros de carga, destroza-

[1] Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edición Antonio Marín Ocete (Granada 1934), p. 81.

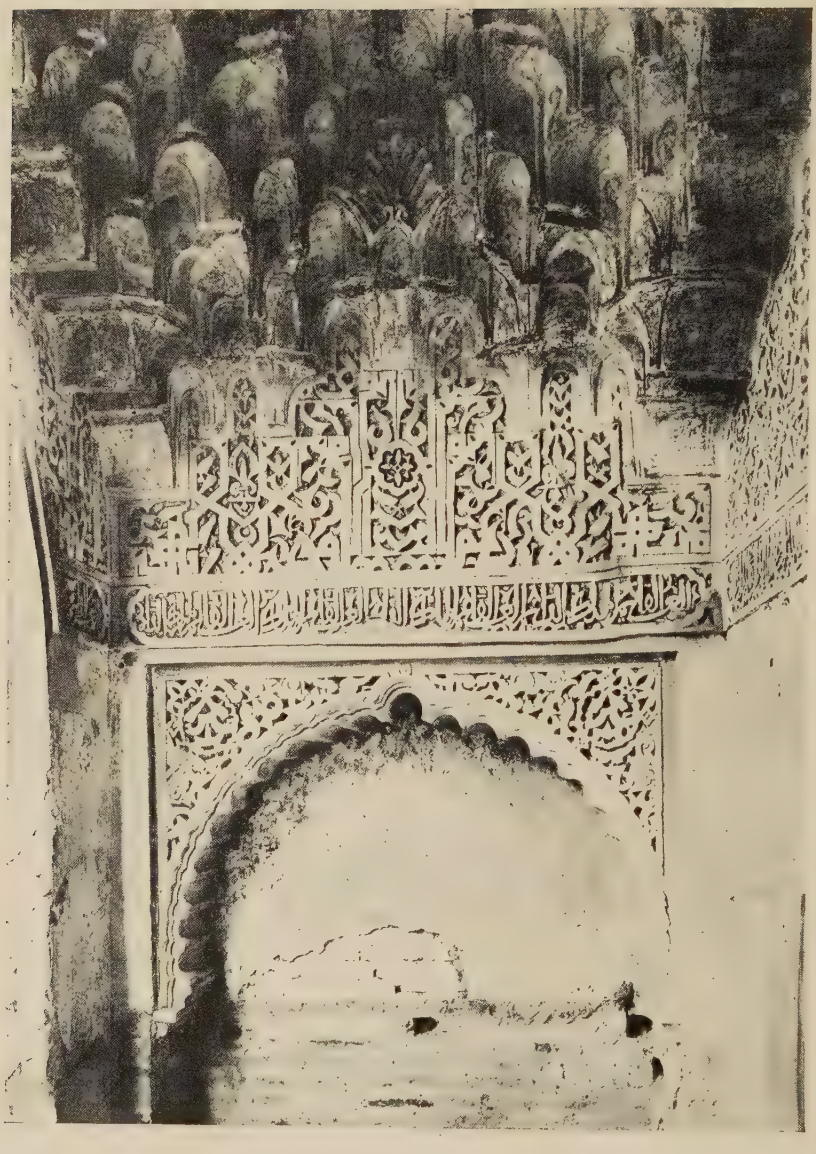
[2] *Ibidem*, p. 81.

[3] *Alhóndiga Gedida, hoy Casa del Carbón (Museo granadino de antigüedades árabes*, por don Antonio Almagro Cárdenas [Granada 1893], p. 109).



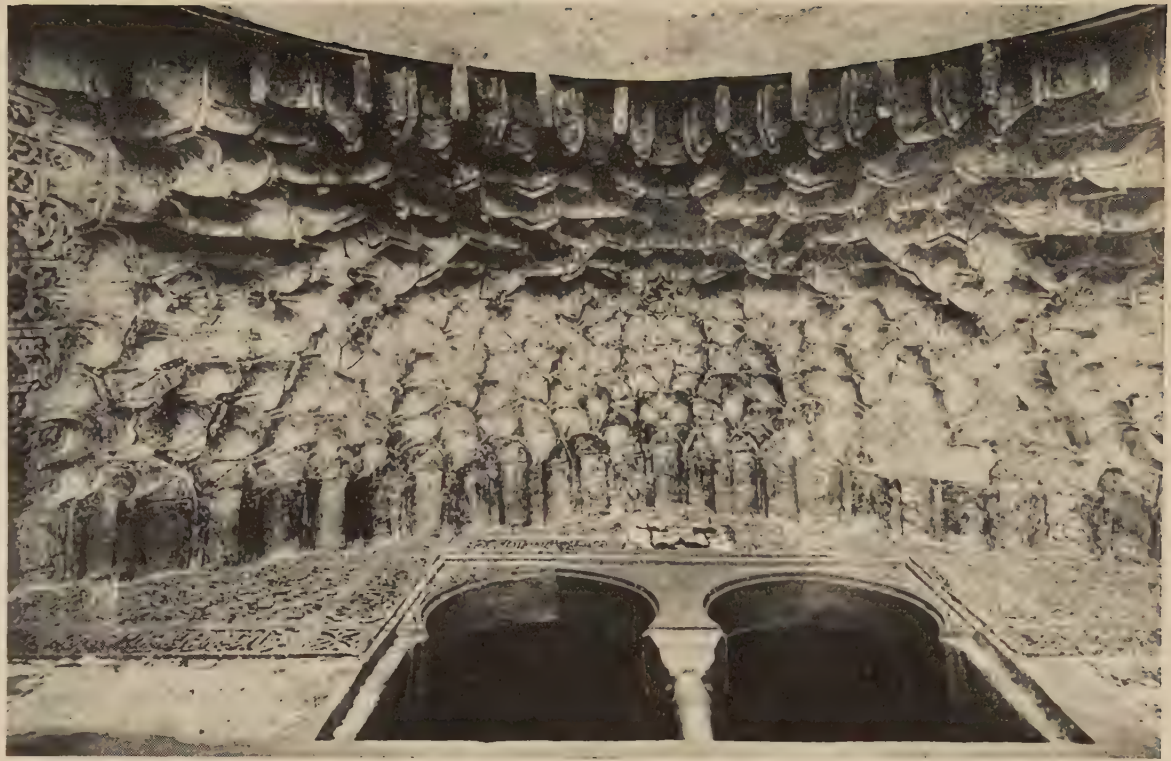
Granada. — Corral del Carbón. Arco ciego a la derecha del zaguán después de la restauración (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.



Granada. — Corral del Carbón. Arco ciego a la izquierda del zaguán, después de la restauración (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.



Granada. — Corral del Carbón. Bóveda del zaguán (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.

Granada. — Corral del Carbón. Patio, antes de la restauración (primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.

Granada. — Corral del Carbón. Patio restaurado primera mitad del siglo XIV).

Fot. Torres Molina.

Granada. – Corral del Carbón. Detalle del patio restaurado (primera mitad del siglo XIV).

Toledo. — Posada de la Sangre, desaparecida (siglo XVI).

Toledo. — Posada de la Sangre, desaparecida (siglo XVI).

do solerías, sustituído viguetas por rollizos. Los muros, en gran parte de cajones de tierra, estaban desplomados, lo mismo que los pilares; muchas de las vigas de madera de suelos y dinteles se habían podrido y otras quedaban sin apoyo por el desplome de los muros. La restauración — junio de 1929 a mayo de 1931 — se limitó a las obras más precisas, conservando todo lo posible los elementos originales y sin corregir más desplomes que los que podían alterar la estabilidad del edificio.

El Corral del Carbón es una construcción casi cuadrada — 28,05 por 29,60 metros — , con una entrada monumental, que constituye un pequeño cuerpo saliente a norte La forman cuatro naves de una anchura media de 2,70 metros, dispuestas en torno a un patio. Tienen tres pisos de altura cada una — 3,20 la planta baja, 2,70 la intermedia y 3 la superior — y están divididas en pequeñas habitaciones independientes — 21 en planta baja y 22 en cada uno de los otros pisos, de 2,50 por 3,50 metros aproximadamente —, con acceso desde galerías de dos metros de anchura sobre pilares cuadrados, de 0,45 de lado — 28 en cada piso —, de piedra en planta baja y de ladrillo en las restantes. Sostienen dobles zapatas de madera de sencilla labra, sobre las que van soleras en las que apoyan las viguetas del piso. Las galerías limitan el patio central, de 16,80 por 15,60 metros, con pila cuadrada de piedra en el medio y dos caños laterales, cada uno de los cuales recibe agua, respectivamente, de las acequias derivadas del Darro y del Genil [1].

Cubren las naves y el piso último de la galería sencillas armaduras de colgadizo. Mal atirantadas, como de costumbre,

[1] Publicó un plano de la planta de este edificio y un grabado de su portada James Cavanah Murphy, en su obra *The Arabian Antiquities of Spain* (Londres 1815), láminas XCVI y XCVII. Ambos, en los que se representa el edificio restaurado, son poco fieles y faltos de carácter. También insertan dibujos de este edificio: David Roberts, *Picturesque sketches in Spain* taken during the years 1832 and 1833 (Londres 1837), lam. VIII, y Thomas Roscoe, *Jennings Landscape Annual for 1835 or Tourist in Spain, commencing with Granada* (Londres 1835), con un dibujo grabado de Roberts y descripción en las pp. 117-120.

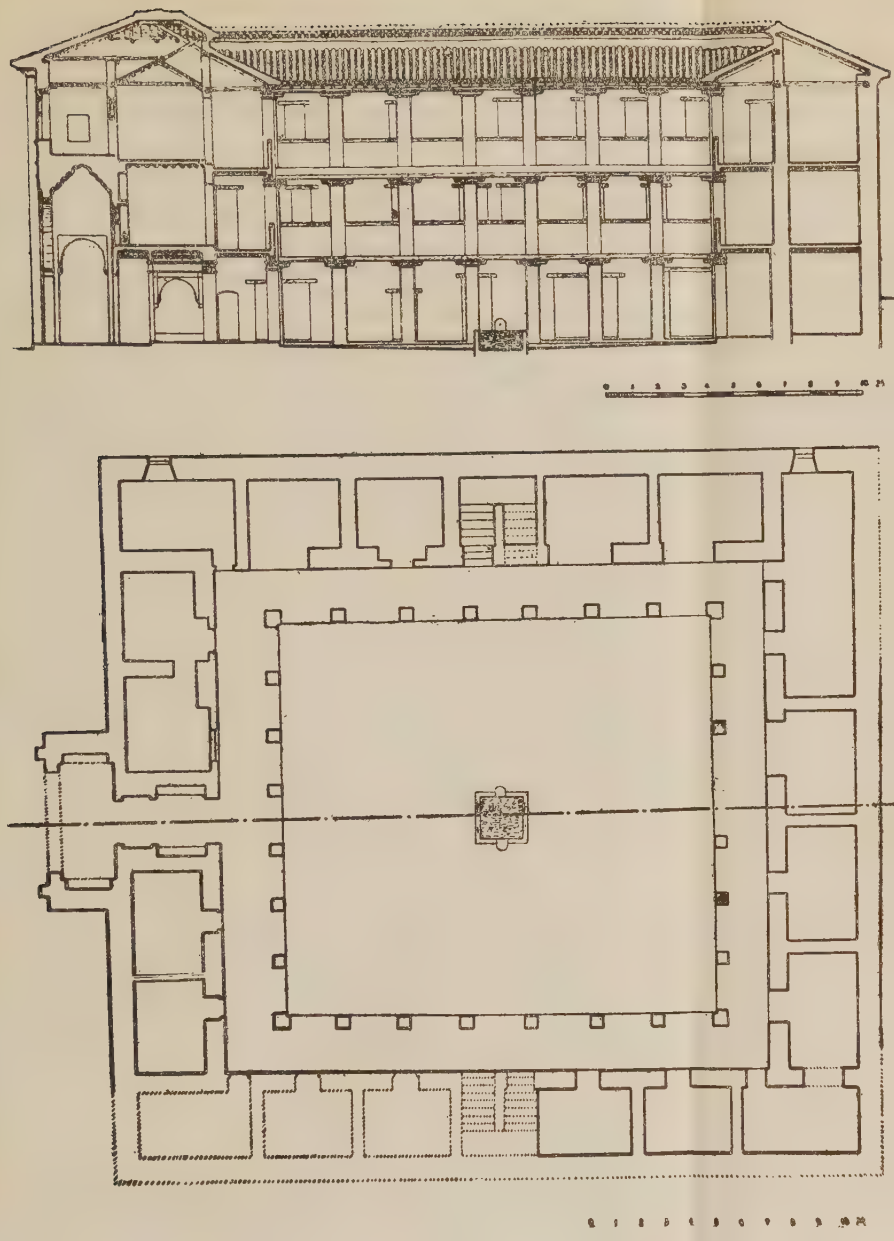
fueron causa del desplome de la parte superior de los muros. En las naves laterales se conservaban restos de sus pobres armaduras primitivas, rehechas al restaurar el edificio, manteniendo todas las piezas antiguas; las restantes eran modernas. Para cubrir el cuerpo saliente de fachada se siguieron las armaduras de las naves inmediatas. Exteriormente terminan los muros en un alero de canecillos lisos inclinados hacia lo alto, como suelen estar los de los edificios nazaríes de Granada.

Las escaleras de acceso a las plantas altas se dispusieron en el centro de las naves de los costados. La de la derecha fué destruída hace tiempo, en unión del resto de la nave hasta la fachada, para ampliar la casa medianera. De la de la izquierda, también desaparecida, halláronse datos suficientes para su reconstrucción.

Existían algunas pequeñas ventanas, abiertas modernamente. El edificio no tuvo más hueco exterior que el de la puerta, no sólo por seguir una costumbre que procuran infringir lo menos posible los musulmanes cuando se trata de construcciones situadas entre calles, sino para evitar la posible salida fraudulenta de los productos allí almacenados y el fácil acceso de quien pretendiera sustraerlos.

La entrada desde la calle es de una monumentalidad poco frecuente en los edificios islámicos occidentales. El cuerpo rectangular, de 2 metros de saliente, 6,60 de ancho y 10 de altura, se abre por un gran arco de herradura aguda, de ladrillo, con arquivolta festoneada del mismo material, que limita las albanegas, cubiertas de decoración de ataurique tallada en yeso. Sobre la moldura horizontal que limita el alfiz corre una faja horizontal de yeso, con una inscripción en grandes letras cúficas que, traducida, dice: «Dios es único; Dios es eterno; no engendró, ni fué engendrado, ni tiene compañero alguno» [1]. Encima hay otra faja que ocupa un dintel de ladrillo, muy carcomido, análogo al que aparece en algunas puertas de la cerca de Granada del siglo XI y que pasó luego a varios edificios almohades

[1] Azora 112 del *Alcorán (Inscripciones árabes de Granada,* por don Emilio Lafuente Alcántara [Madrid 1859], p. 203).



Granada. — Corral del Carbón. Plano de la planta baja y sección longitudinal.

y nazaríes. Más arriba se abre una ventana gemela en la parte central, de la que tan sólo se conservaba el arranque exterior de los arcos, y un arquillo ciego a cada lado con adornos encima de rombos de yeso, recuadrados por fajas verticales de inscripciones medio destruídas. En las de la ventana de la derecha se lee, en caracteres cursivos: «... La bendición... la gloria eterna y el reino duradero pertenecen a Dios excelso.» En las fajas de la ventana de la izquierda la inscripción, traducida, dice: «Signo en Dios, el elevado y el grande...» [1]. Flanquean toda esta fachada sendas pilastras de ladrillo que recibían en su parte alta grandes zapatas de madera, sobre las que descansaban los canecillos del alero, encargados de proteger con su gran vuelo, como de costumbre, las labores de yeso, seguramente policromadas. Toda esa parte de madera había desaparecido y se reemplazó, al hacer la restauración, por zapatas y canecillos lisos [2].

Pasado el arco, el zaguán, cuya altura corresponde a la planta baja y a la intermedia del edificio, cúbrese con una sencilla bóveda de mocárabes de yeso, con vestigios de haber estado pintada. A los costados hay dos arcos ciegos de yeso, y en el fondo una puerta adintelada con fingidas dovelas del mismo material [3]. Sobre ella se abre un hueco gemelo decorado que da luz y ventilación a una habitación de la planta intermedia, destinada probablemente al alhondiguero; desde ella podía vigilar al mismo tiempo la entrada y el patio e interior del edificio. Al limpiar y rehacer esa ventana aparecieron en ella restos de la celosía de carretes de madera que la cerraban.

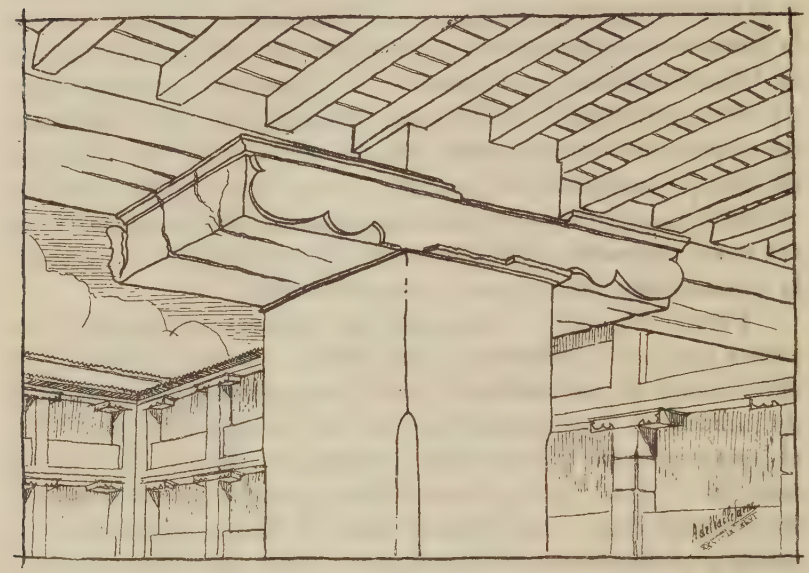
Tras la puerta hay un pasadizo que desemboca directamente en el patio, y a uno y otro lado las cajas, en los respectivos muros, para que al abrir la puerta sus hojas quedasen enrasadas con ellos. A continuación, en los muros que separan el pasadizo de la nave, se abre a cada lado un arco ciego, de suficiente pro-

1 Almagro Cárdenas, *Museo granadino de antigüedades árabes*, p. 111.

2 Almagro dice que entre los canecillos había vestigios de las palabras, en caracteres cúficos, «Felicidad y bendición» (*Museo granadino*, p. 111). Nada quedaba cuando se restauró.

3 Todo este frente estaba oculto y bárbaramente encalado, sin que se viese decoración alguna.

fundidad, para que bajo ellos haya poyos de asiento. Los arcos tienen alrededor inscripciones. Las del de la derecha, traducidas, dicen: «Y no hay ayuda sino la que viene de Dios, el glorioso, el sabio. ¡Oh esperanza mía, oh confianza mía! Sella con el bien mis obras» [1]. En los restos del recuadro del arco de la izquierda



Granada. — Corral del Carbón. Zapata del patio.

Dibujo de Ambrosio del Valle.

se lee: «¡Oh esperanza mía; oh confianza mía! Tú eres mi esperanza; tú eres mi sostén. Sella con el bien mis obras» [2]. Las dobles zapatas y dinteles de este ingreso están bellamente talladas con labor de ataurique.

Al limpiar los muros interiores de las habitaciones se encontraron en los primitivos restos de las cintas horizontales pintadas de negro y bermellón que, como en varios lugares de la Alhambra, separan el zócalo del resto del muro.

1 Verso 90 de la azora 11 del *Alcorán*.

2 Almagro Cárdenas, *Museo granadino de antigüedades árabes*, p. 112.

Las galerías de planta baja tuvieron pavimento de ladrillos de canto, a juzgar por un trozo encontrado en la de sur.

Los antepechos de las galerías altas eran de ladrillo. La excesiva altura de las puertas de las habitaciones explícase por haber tenido montante, lo que permitía disfrutar de luz y aire en su interior cuando estaban cerradas, siguiendo así una disposición general en la arquitectura musulmana andaluza procedente del Oriente islámico.

Anejo a este edificio era obligada la existencia de un pabellón de letrinas. Tal vez estuvo a sur, pero no se encontró huella alguna de él al hacer la restauración [1].

Respecto a la época de su construcción, se levantaría el *fundaq* en los primeros cincuenta años del siglo XIV. El señor Gómez-Moreno ha observado que la inscripción de los arcos ciegos del pasadizo de entrada jamás se encuentra repetida en edificios posteriores a Yūsuf I (733 = 1333 – 755 = 1354) [2]. Los pilares y las zapatas que descansan sobre ellos, son idénticos a los del derruído *māristān* de Granada, construído de 767 = 1365 a 768 = 1367. Todas las labores del cuerpo de ingreso están talladas en yeso, técnica que se restringe mucho al mediar el siglo XIV para ser sustituída por el vaciado.

En sus líneas generales, como se dijo, este edificio responde a un modelo oriental, pero decoración y detalles son netamente granadinos. Su ascendencia puede seguirse desde las ágoras griegas, a través luego de los *horrea* romanos, hasta los tiempos islá-

[1] Todos los fragmentos de decoración encontrados al restaurar el edificio quedaron en la habitación alta del cuerpo de entrada; ignoro dónde han ido a parar.

[2] *Guía de Granada*, p. 197. Bermúdez de Pedraza dice — *Historia eclesiástica de Granada*, pp. 145 y 146 — que se construyó después que los cristianos ganaron a Alcalá la Real (1341), «como lo insinúa una inscripción árabe que está a la puerta, si bien por estar maltratada del tiempo que ha pasado por ella se lee con dificultad». Es noticia que no merece crédito; todas las inscripciones de la puerta se conservan. También el mismo autor, con idéntica fantasía, dice servía el edificio, en la época musulmana, para «hospedar cierto número de soldados que tenían cargo de correr en caballos ligeros (como los escuderos de la costa) toda la vega de Granada, para mayor seguridad de la ciudad: parte de ellos andaban de día y otros de noche. Todos tenían dentro de aquella casa habitación y establos para sus caballos, y se susstentaban de las rentas reales».

micos [1]. La disposición de patio cuadrado o rectangular con una sola entrada y galerías en torno a las cuales abren habitaciones independientes entre sí, ha permanecido casi inalterable a través de los siglos. La portada monumental procede del *īwān* oriental, cuyos orígenes han sido muy discutidos, y que se encuentra ya en los palacios sasánidas. La transmisión a Occidente se haría por intermedio del Egipto, en donde el pórtico de entrada abierto por un gran arco, abovedado con mocárabes, y en cuyo fondo está la puerta adintelada de acceso al edificio, y una ventana gemela encima, es disposición arquitectónica muy difundida. Se encuentra, por ejemplo, en El Cairo, en la mezquita al-Ẓāhir de Baybars I, obra de 665 = 1269 a 667 = 1269; en el convento *(janqa)* de Baybars II, levantado en 1309; en la mezquita del sultán Ḥasan, que se construyó entre 1356 y 1362-63, y en el hospital Šayj, de 1418 a 1420. No conozco ejemplo de disposición parecida en el norte del África occidental. En Granada se repite en el monumental ingreso a la puerta de la Justicia, en la Alhambra (749 = 1348).

Alhóndigas y posadas mudéjares.

En muchas de las ciudades reconquistadas a los musulmanes las alhóndigas siguieron destinadas al mismo fin y cobrándose, como se ha visto ocurría en Sevilla en el reinado de Alfonso X y en Granada en el siglo XVI, iguales derechos que bajo la dominación islámica a los que a ellas iban a vender sus productos. En éste, como en otros muchos aspectos urbanos, no hubo solución de continuidad entre las ciudades musulmanas y las cristianas.

Las alhóndigas citadas en documentos poco posteriores a la reconquista serían las mismas islámicas. Las escrituras mozárabes de Toledo de los siglos XII y XIII aluden a varias, situadas en

[1] Una vez más se comprueba en estos edificios la huella de la gran civilización del Imperio romano. La planta de los *horrea* Lolliana, representada en el plano antiguo de Roma, lo mismo que los de Galba y otros muchos, es muy semejante a la del Corral del Carbón. Véase art. *horreum* en el *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Ch. Daremberg y Ed. Saglio, t. III, primera parte (París 1900), pp. 268-275.

los barrios céntricos y a una calle del *fundaq*, en el de la Trinidad. La pobre construcción de estos *fondaques* o *alfondecas* explica que alguno aparezca como hundido y transformado en corral [1].

Abundan también las citas de alhóndigas, situadas en diferentes colaciones, en documentos sevillanos posteriores a la reconquista de la ciudad. Una hubo en la Judería. En la colación de Santa María se citan en 1417 unas casas «alfondiguillas» en la «call que dizen del xabón que es en la calle que se llama cal de xjmjos» [2].

En Granada ya se aludió al hecho de que en los siglos XVI y XVII siguieran vendiéndose los productos traídos de fuera — la teja, el ladrillo, la paja, la leña, la harina, entre otros — en las alhóndigas, lo mismo que en los tiempos islámicos. Por lo menos hasta mediados del siglo XVII hubo en esa ciudad, en la calle llamada de Mesones, una alhóndiga conocida por Zaida, como otra del período islámico [3]. Alhóndiga «Zayda de las frutas» la llama Henríquez de Jorquera, y dice que se vendían en ella «el aceyte, queso y miel y las demás frutas que entran de los lugares y villas de imbierno: la patata, el aceituna, la castaña y la bellota y otras cosas tocantes», entre ellas higos y pasas [4].

Pero la mayoría de las alhóndigas de las ciudades cristianas, instaladas en los edificios islámicos o en otros nuevamente construídos, parece ser que se destinaban exclusivamente al almacenamiento y venta de productos de fuera, suprimida su función de hospedería. Entonces surgieron construcciones distintas destinadas a cada uno de esos dos fines: alhóndigas, como las de Sevilla, Granada y Málaga que se describen más adelante, y mesones y posa-

1 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, volumen preliminar, pp. 53, 55, 56, 58-60; vol. I (Madrid 1926), documentos números 10, 79, 329 y 337, pp. 8, 56-57, 270 y 280; vol. II (Madrid 1926), documentos nos 396 y 598, pp. 12 y 149-150; vol. III (Madrid 1928), documento nº 1.099, pp. 517-519.

2 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. 222, nº (1), documentos números 44, 65, 136, 162, 191, 192, 199, pp. XLIX, LXVII, CXLIV, CLXIX, CCV, CCXII, CCXCII, CCXCVI, CCXCVII CCCXXXV,

3 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 184.

4 Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, pp. 22 y 220.

das situados en sus cercanías. Unos y otros siguieron el modelo del *fundaq* árabe: patio central rodeado de cuatro naves con sus correspondientes galerías, a las que abrían las habitaciones en que aquéllas se dividían.

Las antiguas *Ordenanzas de Sevilla,* en el capítulo «de las puertas que son abiertas de nueuo», dicen no «deue hazer ninguno puerta de su casa delante puerta de su vezino sino si fuere a su grado de su vezino: ni otrosí las tiendas ni las alhóndigas ni los baños no se deuen hazer las puertas fronteras, ca es gran descubrición, sino si fuere a su grado de los dueños» [1]. Era, sin duda, tradición conservada de la época musulmana.

Las alhóndigas cristianas de Sevilla, Granada y Málaga tenían esa disposición. Los pilares del Corral del Carbón se transformaron en ellas, conforme a la moda de la época, en columnas seudoclásicas que apeaban arcos, pero la disposición de esos edificios es la tradicional del granadino.

En documentos de 1269 y 1344 se menciona «el alfóndiga de la farina», propiedad real, en Sevilla, en la que había peso para los mercaderes [2]. Probablemente ocuparía el mismo emplazamiento de la alhóndiga sevillana, por antonomasia, desde el siglo XVI, situada en la colación de Santa Catalina. Dió nombre a una plaza y a una calle, parte ésta de la arteria principal de la ciudad desde tiempos islámicos, comprendida entre la iglesia de Santa Catalina y la plaza de San Leandro. Otro trozo inmediato de la misma calle se llamó de Mesones. En el *Libro del Mayordomazgo Mayor de Sevilla,* de los años 1404-1405, hay noticia de la compra de una casa cerca «del alfóndiga desta cibdad por quanto era muy nessesaria para se meter dentro en la dha. alfóndiga... Et la metió dentro en la dha. alfóndiga quando agora la labró por su mandado». En los años 1492 y 1493 se hicieron obras de ampliación y reparo en el edificio, y en el último un nuevo alholí. Desde muy antiguo una parte de él estu-

[1] *Ordenanças de Sevilla* (Sevilla 1527), fº CXLV.

[2] Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII,* documento nº 162, pp. CLXVIII-CLXX; Carande, *Sevilla, fortaleza y mercado (Anuario de Historia del Derecho Español,* II, pp. 322 y 327).

vo destinada a armería [1]. Alonso Morgado la describe en la segunda mitad del siglo XVI con las siguientes palabras: «Para en lo tocante a la provisión del Pan, tiene [Sevilla] en la Collación de Sancta Catherina vnas casas principales, que de su nombre tomó el suyo la calle del Alhóndiga, con sus Patios y sus Alholíes, y muy grandes Salas altas, y baxas capazes de todo el Trigo, Harina, Cevada, y de qualesquiera otras semillas, que en ella también se encierran por vía de Pósito, para la provisión desta gran ciudad, con vna excelencia que yo no he oydo de otra casa semejante de todo el Reyno.»

En unos corredores que descubrían el patio principal había una capilla con su altar y retablo en la que se decía misa los días de labor [2]. El terremoto de 1755 debió de producir daños de alguna importancia en el edificio; en el año siguiente, reinando Fernando VI, se reedificó su portada, que antes estuvo en la calle de la Alhóndiga [3]. Interiormente tenía un gran patio y otros de menor dimensión, y pilares octógonos de ladrillo con arcos y bóvedas muy rebajadas, «formando un gran número de calles». Derribóse hace unos años y en su lugar se levanta hoy el Palacio de Justicia.

Hasta fecha reciente subsistió en Granada, en la calle de Mesones, la alhóndiga del trigo o de granos, en la que se vendían también cebada y otros cereales. Fué construída a fines del siglo XVI y reformada en los siguientes. Tenía un patio grande e irregular, con arcos apeados sobre rudas columnas toscanas. En ella estaban en el siglo XVII las carnicerías de la ciudad.

En Málaga la alhóndiga se hallaba en la plaza de su nombre, dentro del recinto murado, junto a la puerta de la Mar, por donde entraba el tráfico marítimo. Los Reyes Católicos la concedieron, cuando la reconquista, a la ciudad, como de sus propios. Sufrió algunas reformas, y en el siglo XVII, por estar ruinosa, se reedificó, habiéndose terminado la obra en 1666,

[1] *Sevilla monumental y artística*, por José Gestoso y Pérez, tomo III (Sevilla 1892), pp. 35-36.

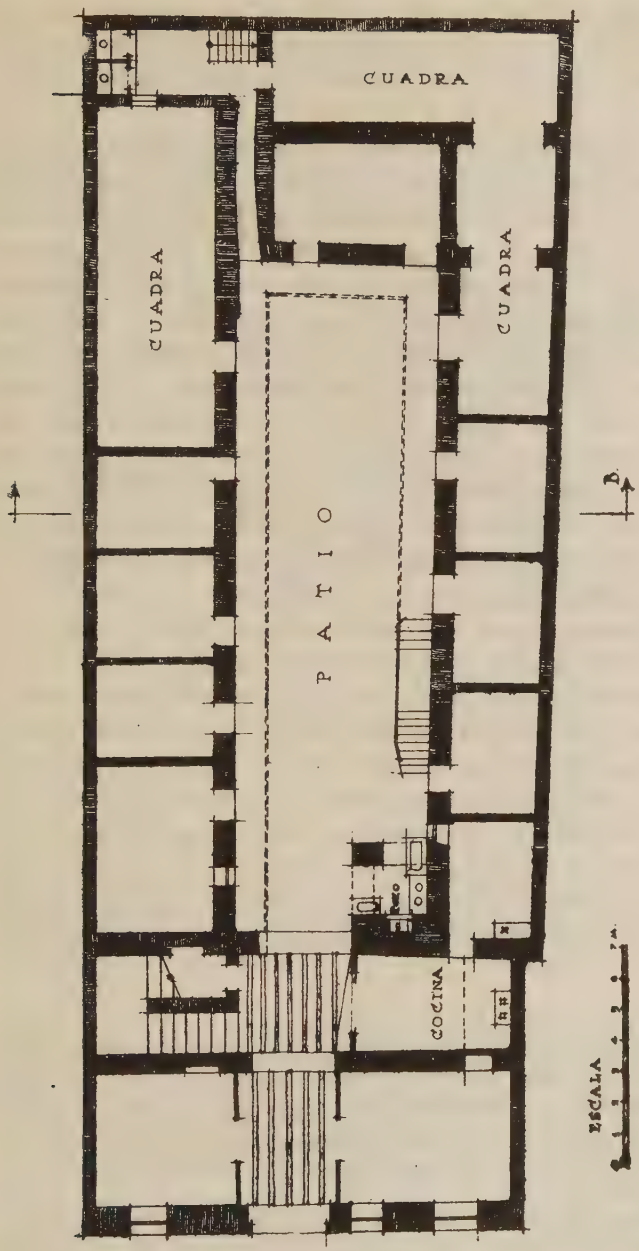
[2] *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), pp. 153 y 155.

[3] Gestoso, *Sevilla monumental y artística*, tomo III, pp. 37-39.

según decía una lápida colocada en la escalera. En el siglo siguiente se hicieron importantes obras de ampliación, y en su último tercio don Fernando Gallego edificó una capilla y altar en el rellano de la escalera. Finalmente, en 1875, demolióse el edificio por innecesario. En su fachada principal se abrían dos grandes arcos apeados en robustas columnas; otras análogas dividían los varios tramos de un zaguán tras el que estaba el patio, cuadrado, con seis arcos escarzanos por lado, sostenidos en rudas columnas toscanas. La otra entrada era una amplia y alta portalada. En la planta superior había unas espaciosas galerías, con balcones corridos que daban al patio. Su destino era idéntico al de las alhóndigas musulmanas. Fué la malagueña, «durante varias centurias, el organismo receptor y distribuidor de los mantenimientos para los vecinos de la ciudad y, al par, almacén y oficina de expedición de todos los comestibles y otros artículos que pasaban por ella con destino a diversos puntos, y de los productos malagueños, principalmente el pescado, que de aquí salían para el interior» [1].

Mesones y posadas de los siglos XV al XIX eran edificios modestos, de pobre construcción, en los que las galerías sobre pilares de los *fundaq* se transformaron en corredores de estructura de madera en forma de balcón volado. Apenas queda rastro de ellos. Conservábase uno extraordinariamente evocador en Toledo, la Posada de la Sangre, desaparecida desgraciadamente en fecha reciente. Otra posada, merecedora de ser conservada como reliquia — la del Potro, de Córdoba — repite el mismo tipo. El abolengo islámico de la castiza posada española aparece, pues, innegable. El nombre no pudo pedírsele prestado al idioma árabe por quedar adscrito a la otra función de esos establecimientos, pero la tradición musulmana, a más de los edificios, es patente en el funcionamiento. Su austera incomodidad, su escaso y pobre mobiliario, la convivencia en ellas de huéspedes y bestias de transporte y, sobre todo, su característica fundamental, señalada malhumoradamente por todos los extranjeros que visita-

[1] *Las calles de Málaga*, por don Francisco Bejarano Robles (Málaga 1941), pp. 14-17.



Córdoba. — Posada del Potro. Planta.

Croquis de F. Chueca Goitia.

ron España desde el siglo XV al XIX, y que consiste en no darse en ellas de comer y tener que buscar el huésped los alimentos, parece herencia del régimen de los *fanādiq* musulmanes [1].

Para los extranjeros fué siempre causa de extrañeza que en edificios destinados a hospedaje no hubiese mesa puesta. Navajero describe en 1526 la venta llamada «el Palacio», en Despeñaperros, a 5 leguas de Linares, hecha por los Reyes Católicos para comodidad de los trajinantes y viajeros, con las siguientes palabras: «Hay en ella muchos y buenos aposentos y una gran sala, pero sin ajuar alguno, como sucede en las demás ventas de España, por lo que hay que llevarlo todo consigo» [2]. El polaco Jacobo Sobieski, que vino a España en 1611, repite casi las mismas palabras: «las posadas, de dos a tres leguas de distancia unas de otras, que adornan este camino [el de Lisboa a Sevilla], y proporcionan el descanso al viajero, carecen de comodidades, como de costumbre suelen ofrecerlas los hoteles; no tienen camas, ni colchones..., y es preciso llevarlo todo consigo. El servicio de alimentos tampoco se puede comprar; quien quiere comer, es menester que se prepare él mismo su alimento» [3].

Completa el cuadro con su innegable talento literario madame d'Aulnoy, que en 1679 recorre las jornadas de Bayona a Madrid. De su sombrío aguafuerte son los párrafos siguientes: «Al llegar [a las posadas] muy cansado, abrasado por el sol o aterido por las heladas (pues no hay término medio entre ambos extremos), no se encuentra en ellas ni olla a punto, ni platos limpios: penétrase por la cuadra, desde la que se sube al piso alto [4]. La cuadra está casi siempre llena de mulos y de

[1] Debo esta sugestión a don Manuel Gómez-Moreno.

[2] *Viajes por España*, de Jorge de Einghen, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero, traducidos, anotados y con una introducción, por don Antonio María Fabié (Madrid 1879), p. 312.

[3] *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Colección de Javier Liske, traducidos del original y anotados por F. R. (Madrid s. a.), p. 252.

[4] En el relato de su viaje a España, hecho en 1840, dice Teófilo Gautier: «La posada en la que nos detuvimos para comer tenía por vestíbulo una cuadra

arrieros que duermen sobre las albardas de sus caballerías, utilizadas como mesa por el día; comen y fraternizan con ellas...; las camas carecen de cortinas; las colchas son de algodón, con flecos, y están medianamente limpias; las sábanas son del tamaño de toallas y éstas del de pequeños pañuelos de bolsillo...; no se permite al posadero dar más que el alojamiento. Justifícanlo dicien-

Córdoba. — Posada del Potro. Sección transversal.

Croquis de F. Chueca Goitia.

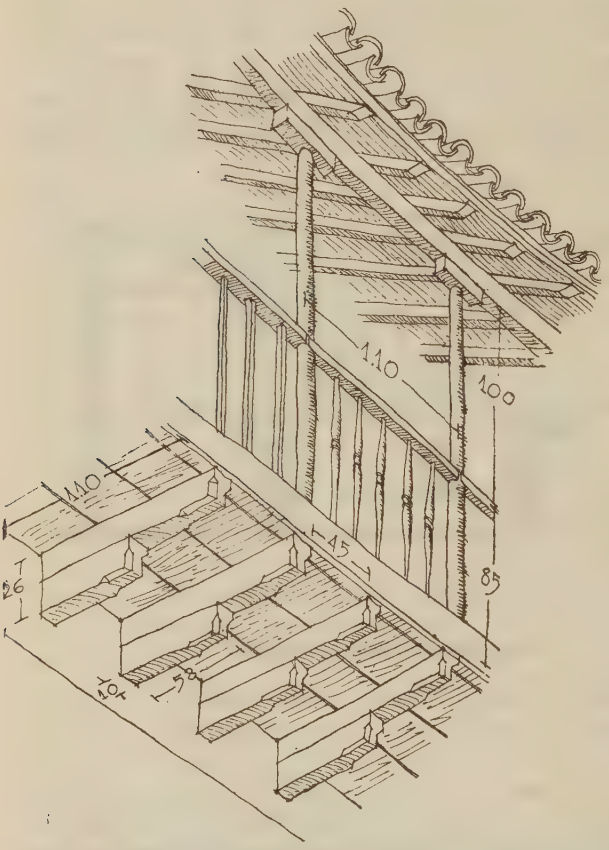
do que no es justo que uno solo se beneficie con la llegada de viajeros; es preferible que el dinero se reparta entre varios» [1].

A fines del siglo XVIII — probablemente en tiempo de

Esta disposición arquitectónica se repite invariablemente en todas las posadas españolas, y para ir a su cuarto hay que pasar tras las ancas de las mulas.» *(Voyage en Espagne — Tras os Montes* —, par Théophile Gautier [París s. a.], p. 32.)

[1] *La cour et la ville de Madrid vers la fin du XVIIe siècle,* Relation du voyage d'Espagne, por la comtesse d'Aulnoy (París 1874), pp. 91-95. Leopoldo Ranke — *L'Espagne sous Charles-Quint, Philippe II et Philippe III,* París 1845, p. 417 — escribe que en Castilla había grandes extensiones desiertas, en las que no se solía encontrar a veces más que una venta, más parecida a un *caravanserail* (nombre francés del *fundaq),* que a un verdadero albergue.

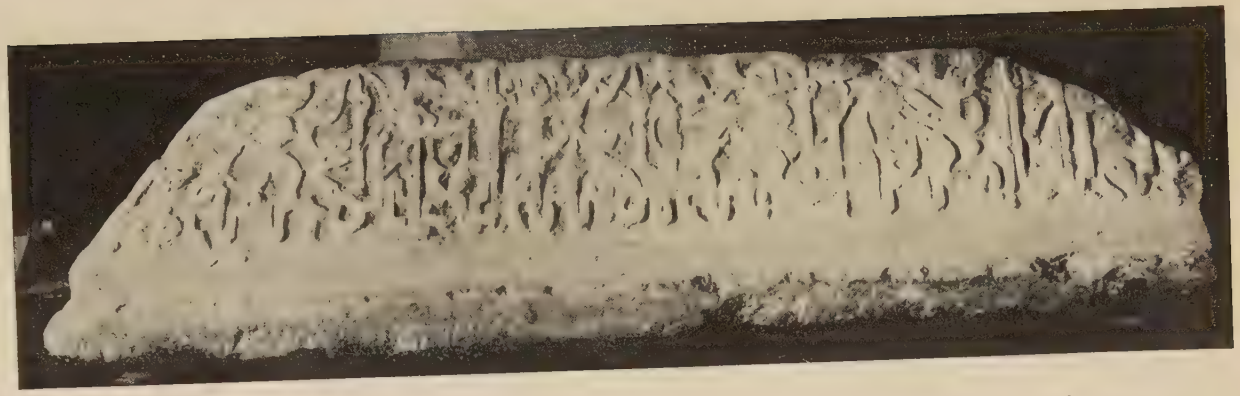
Carlos III — se establecen en algunos sitios de España — en las ciudades más importantes y en otras frecuentadas por extranjeros — las primeras fondas, en las que, a diferencia de las posadas, al mismo tiempo que alojamiento, se da de comer al huésped en mesa redonda. Tanto el nombre como el establecimiento son extranjeros, aunque el primero, según se dijo, procede también de la misma voz musulmana de la que deriva alhóndiga. La palabra se encuentra en las obras del dramaturgo gaditano don Juan Ignacio González del Castillo (1763-1800), cuya ciudad natal era una de las más sometidas a influencias de fuera y tal vez de las primeras en que aparecieron esos exóticos establecimientos [1]. También la emplea don Leandro Fernández de Mora-



Córdoba. — Posada del Potro. Detalle de la galería volada del patio.

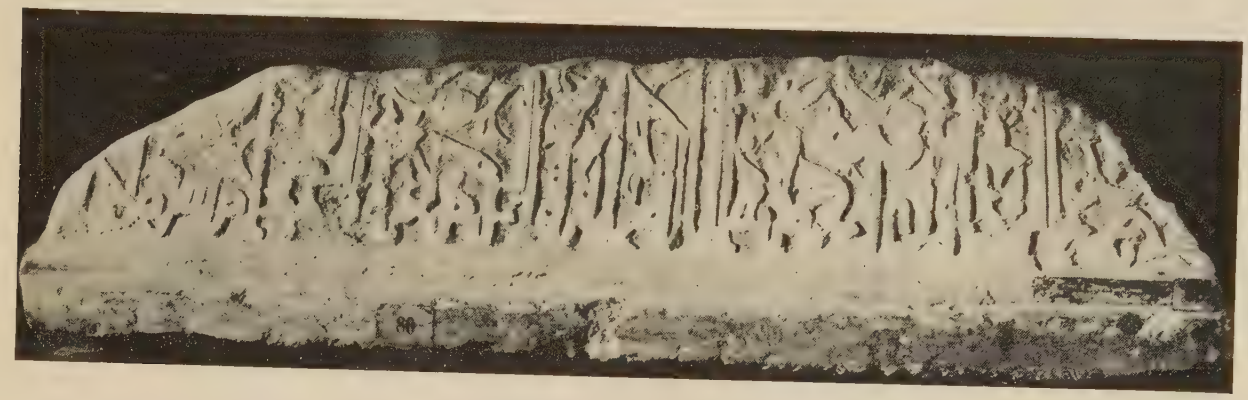
Dibujo de F. Chueca Goitia.

[1] Juan Ignacio González del Castillo, *Obras completas* (edición de la Real Academia Española), t. II (Madrid 1914), p. 385. En el *Diccionario de la len-*



Málaga. — Museo de Bellas Artes. Fragmento de la *mqābrīya* del año 618 h. Frente anterior.

Fot. A. F. Casamayor.



Málaga. — Museo de Bellas Artes. Fragmento de la *mqābrīya* del año 618 h. Frente posterior.

Fot. A. F. Casamayor.

tín (1760-1828), cuyos viajes y largas estancias fuera de España aseguran su conocimiento de las fondas extranjeras [1].

Alejandro de Laborde, viajero de España hacia el año 1800, describe detalladamente los hospedajes de entonces: fondas, posadas o casas de posada, mesones y ventas. La dilatada experiencia que de ellos tenía le dictan unas páginas que no aumentarían mucho el deseo de visitar nuestro país. «Las *fondas* — escribe — son auténticos hospedajes, en los que los viajeros encuentran todo lo que necesitan; alojamiento, cama, comidas están preparados en varias, sobre todo en las de las grandes ciudades; a horas determinadas y por un precio fijo se come en la mesa redonda; los que lo prefieren pueden comer aparte... En las *posadas* o *casas de posada*, o *mesones*, abundantes en las ciudades y en los pueblos, tan sólo se da albergue a los viajeros, pero no alimentos, por lo que deben llevarlos u ordenar su compra, limitándose en esos establecimientos a guisar las vituallas entregadas a su dueño o dueña. Son, en general, sucias, repugnantes; apenas si hay en ellas más que catres, con viejos colchones de borra polvorienta, sábanas de áspera tela, de un blanco dudoso, poco mayores que una toalla grande; bancos para sentarse; platos grasientos; cucharas de estaño o de hierro, siempre muy sucias; lámparas aceitosas; huéspedes sucios, descorteses, rudos, groseros, brutales; la forma de guisar las comidas es detestable; es frecuente no encontrar alimentos de ninguna clase en los lugares en que se hallan estas casas.»

«Un viajero que no lleve provisiones no puede, recién llegado, descansar de las fatigas del camino; aunque se halle agotado debe ir de casa en casa para comprar, en una el pan, en otras, vino, aceite, sal, carne, huevos; puede darse por contento si después de haber andado de un lado para otro, con frecuencia en plena oscuridad, logra procurarse alguna cosa.»

«Estas posadas abundan por casi toda España...; no se en-

gua castellana de la Real Academia Española, llamado de «autoridades» (t. III, Madrid 1732), no figura la palabra «fonda», lo que demuestra que su introducción fué posterior a la fecha de edición.

[1] L. Fernández de Moratín, *Obras póstumas*, t. II, p. 330.

cuentran *fondas* más que en ciudades de alguna importancia, y aun las hay grandes en las que no existen.» (Así ocurría, dice el mismo autor, en Galicia, Asturias, el reino de León, Extremadura, la Mancha y el reino de Jaén.)

A varias causas atribuye Laborde lo detestable de los hospedajes españoles. Una de ellas era que casi por todas partes, en las provincias de la corona de Castilla, se prohibía a los dueños de las posadas tener víveres, ni aun, en algunos sitios, aves vivas. Otro, porque en la mayor parte de España el oficio de posadero era considerado como vil y abyecto y se despreciaba a los que lo ejercían [1].

No creo que todas estas características de nuestras posadas sean herencia de los *fundaq* hispánicos. Edificios como la Posada de la Sangre, en Toledo, y la del Potro, en Córdoba, parte de cuyos entramados de madera son de filiación mudéjar, sí me parecen proceder directamente de las alhóndigas musulmanas. Desconozco albergues parecidos en el resto de Europa. Pero respecto al funcionamiento, es posible que la áspera pobreza y falta de comodidades de las posadas españolas fueran resultado de la coincidencia de las costumbres rudas y escasas necesidades de la raza de pastores y guerreros castellanos y cántabros, con la modesta y económica vida del pueblo árabe andaluz, reflejada esta última por los muchos escritores nacionales y extranjeros del siglo XVI que aluden a la frugalidad y poco gasto de los moriscos, últimas reliquias de los musulmanes en España. El tópico de la riqueza de los palacios islámicos, que parece cierta, ha impedido ver la sobria modestia en la que vivía el común de las gentes, comparable a las de análoga condición social en los reinos cristianos. Ni en las postrimerías del período gótico — el otoño de la edad media, que dijo Huizinga — ni durante el Renacimiento, se formó en España, como ocurrió en casi todos los restantes países europeos, una burguesía estabilizada, con apetencias de vida material más grata y refinada, mediante el disfrute de comodidades, conocidas hasta entonces tan sólo por

[1] *Itineraire descriptif de l'Espagne*, por Alexandre de Laborde, segunda edición, tomo primero (París 1809), pp. CXXXVJ-CXL. La primera edición es de 1808.

gentes de elevada condición social. Castilla y Andalucía coincidieron, pues, en austera frugalidad, reflejada en la clásica posada española, que aún hemos conocido las gentes de mi generación, así como escuchado la consabida respuesta a la pregunta hecha al posadero o posadera, al entrar en ella, sobre lo que había para comer: «Nada».

Ventas y posadas en despoblado.

No ha llegado a nuestros días ningún *manzil* de los que jalonaban los caminos de la Península bajo la dominación islámica, precedentes de los más modernos paradores y ventas. Sin duda eran edificios reducidos y de pobre construcción. Idrīsī cita algunos, como el de Mondújar, cerca de Almería [1]. Su huella se reconoce tan sólo en la toponimia, sobre todo en la levantina, como dijo hace años don Julián Ribera [2].

En la provincia de Valencia tienen ese origen los nombres de los siguientes pueblos: Masalavés (parador de [los] Hawāzin); Masamagrell (parador de Magrāl); Masalfasar (parador de Ḥaṣṣār); Masanasa (parador de Naṣr) [3]. En la de Albacete, Mazalquivir (parador grande); Mazaleón (parador de fuentes), en la de Teruel; Masalcoreig (parador de Qurayš), en la de Lérida, y la granja de Mazalete (parador del señor), en la provincia de Soria [4]. Aparte de en esta zona levantina, también se encuentran pueblos, granjas y despoblados cuyo nombre revela su origen en paradores al borde de los caminos, y a veces el de su dueño, en la región de Toledo, como Mazaralbuzaque (parador de Abū Isḥāq); Mazarabédas (parador de ʿUbayd Allāh), llamado antes

[1] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, p. 201 del texto árabe y 245 de la traducción francesa de Dozy y de Goeje.

[2] Julián Ribera y Tarragó, *Masalavés*, apud *Disertaciones y opúsculos*, tomo II (Madrid 1928), pp. 313-317.

[3] En la capital, o en sus cercanías, el *Repartimiento* de Valencia (edición Bofarull, pp. 237 y 241) cita Maçelaçen y Rabat Maçalcama.

[4] *Contribución a la toponimia árabe de España*, por Miguel Asín Palacios, pp. 118-119.

Mazaravédula, alquería que fué de la catedral toledana, a orillas del Guadarrama, junto a un antiguo puente y en un viejo camino de Toledo a Talavera de la Reina, no lejos de Alba Real de Tajo [1]; la casa de Mazarrazín *(Manzil Razīn)*, entre Azuqueica e Higares; *Manzil Chazn*, al norte de Toledo, etc. [2]. — Leopoldo Torres Balbás.

[1] *Vías romanas entre Toledo y Mérida*, Francisco Coello *(Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, tomo XV, 1889, p. 15).

[2] González Palencia cita numerosos *manāzil* de las cercanías de Toledo que aparecen en los documentos mozárabes *(Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, volumen preliminar, pp. 102-103).

INDICE CRONOLOGICO

Siglos IX al XIII. — La primitiva mezquita mayor de Sevilla.
Siglo X. — Excavaciones en Madīnat al-Zahrā'.
Siglos XI al XIII. — Los baños públicos en los fueros municipales españoles.
Año 1221. — Nuevos datos sobre una «mqābrīya» almohade malagueña.
Siglo XIV. — El Corral del Carbón, de Granada.

ÍNDICE DE LUGARES[1]

Adra, 27.
África, 44.
Alba Real de Tajo, 56.
Albacete, 55.
Alcira: *alfondicum*, 29.
Alfondeguilla, 27.
Alhóndiga, 27.
Almería, 31, 55; alhóndigas, 26; arrabal *al-Ḥawḍ*, 26.
Andalucía, 55.
Aragón, 21.
Asturias, 54.
Azuqueica, 56.

Bayona, 50.
Bizilyana (ventas de Mesmiliana), 27.
Brihuega, 20.
Buenos Aires, 19.
Burriana, 29.

Cáceres, 20.
Cairo (El), 44; convento *(zanqa)* de Baybars II; hospital Šayj, 44; mezquita al-Ẓāhir; mezquita de al-Ḥākim, 14; mezquita de Ibn Ṭūlūn, 14, 15; mezquita del sultán Ḥasan, 44.
Calatayud, 20.
Castilla, 21, 54, 55.
Cataluña, 21.
Córdoba, 16, 26; mezquita mayor, 2, 9; posada del Potro, 48, 49, 51, 52, 54; puerta de San Esteban, 4; torre de San Juan, 14; torre de Santiago, 14.
Cuenca, 20 .

Darro, 35, 36, 39.
Denia, 31.
Despeñaperros, 50.

Egipto, 15, 23, 44.
España, 4, 18, 19, 21, 34, 35, 50, 52, 53.
España musulmana, 30.
Estrecho (de Gibraltar), 35.
Europa, 54.
Extremadura, 21, 54.

Fez: alhóndigas, 33, 34; *fundaq el-Tettāwāniyyīn*, 35; mezquita mayor, 34.

Gabia la Grande: baptisterio, 14.
Galicia, 54.
Genil, 39.
Génova, 31, 32.
Gerona: baño: 21.
Granada, 23, 25, 32, 36, 38, 40, 44, 45, 47; *al-qanṭara al-ŷadīda* (puente nuevo o del Carbón), 35; alcaicería, 35, 36; Alhambra, 38, 42, 44; alhóndiga de los genoveses, 25, 32; alhóndiga Zaida, 25, 28, 45; alhóndigas, 46, 47; calle de Mesones, 45, 47; Corral del Carbón (alhóndiga *ŷadīda* o nueva), 1, 23, 25, 30, 35, 44, 46; madraza, 29; *māristān*, 43; mezquita mayor (Sagrario), 9, 25, 32, 35; plaza de Bibarrambla, 28; puerta de la Justicia, 44; puerta del Rastro, más tarde llamada Real, 37; Zacatín, 28, 35, 37.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Granada: provincia, 38.
Granada: reino, 36.
Guadalquivir, 8.
Guadarrama, 56.

Higares, 56.

Iznatoraf, 20.

Jaén: reino, 54.
Játiva: *alfondicum*, 29, 30.

León: reino, 54.
Lérida, 55.
Linares, 50.
Lisboa, 50.

Madīnat al-Zahrā', 1, 15-18.
Madrid, 50; Instituto de Valencia de Don Juan, 21.
Mancha (La), 54.
Málaga, 21, 27; Academia de Bellas Artes de San Telmo, 21; Alcazaba, 18; alhóndigas, 26, 27, 45-48; Castil de ginoveses, 32, 33; museo de la Alcazaba, 22; museo provincial de Bellas Artes de San Telmo, 21; puerta de la Mar, 47.
Mallorca: alhóndigas, 27; Almudayna, 27.
Manzil Chayn, 56.
Masalavés (parador de [los] Hawāzin), 55.
Masalcoreig (parador de Qurayš), 55.
Masalfasar (parador de Ḥaṣṣār), 56.
Masanasa (parador de Naṣr), 56.
Masamagrell (parador de Magrāl), 56.
Mazaleón (parador de fuentes), 55.
Mazalete (parador del señor): granja, 55.
Mazalquivir (parador grande), 55.
Mazaralbuzaque (parador de Abū Isḥāq), 55.
Mazaravédula o Mazarabédas (parador de ʿUbayd Allāh), 55, 56.
Mazarrazín *(Manzil Razīn)*, 56.
Mediterráneo, 30.
Mérida: alcazaba, 2, 4, 12.
Mondújar: *manzil*, 55.
Motril, 36.

Novella: alhóndiga, 30.

Península (ibérica), 2, 23, 55.
Persia, 34.
Pisa, 31.
Posadas, 12.

Quesada, 27.

Salé: *fundaq* Askur, 35.
Salobreña, 36.
Sepúlveda, 20.
Sevilla: 3-5, 15, 21, 32, 44, 46, 47, 50; alcazaba, 5; alfondiguillas, 45; alhóndigas, 45-47; call del xabón o de xjmjos, 45; calle de Córdoba, 12; calle de Culebras, 8; calle de la Alhóndiga, 47; calle de Mesones, 46; catedral, 2; colación de San Leandro, 56; colación de Santa María, 45; Giralda, 1; judería, 45; mezquita mayor antigua, luego colegial del Salvador, 1-15; mezquita mayor almohade, 2; museo Arqueológico, 4; palacio de Justicia, 47; plaza de San Leandro, 56; quemadero de la Inquisición, 4; San Marcos, 1.
Sigena, 19.
Siria, 34.
Soria, 55.

Talavera de la Reina, 56.
Tarifa, 27.
Teruel, 55.
Toledo, 19, 28, 44, 55, 56; Alcudia (barrio de San Justo), 28, 29; alhón-

diga del Rey, 28, 30; alhóndigas, 24, 25; barrio de la Trinidad, 45; catedral. 25; posada de la Sangre, 48, 54; San Clemente, 19, 20.
Tortosa, 20, 21, 31.
Torrox, 27.
Tudela: alhóndigas, 26.
Túnez, 28.

Usagre, 20.

Valencia, 31; *alfondec Açicaf*, 29; *alfondec de Texedors*, 29; *alfondech Alfarax*, 31; *alfondicum ante ecclesiam Sancte Marie*, 29; *alfondicum de Avendonno*, 29; *alfondicum juxta portale Alcantare*, 29; *alfondicum de Memeniar*, 29; *alfundico Abinsalvo; alfundico Alixarif*, 29.
Venecia: *fondacos dei Turchi y dei Tedeschi*, 25.

Zaragoza: alhóndiga, 30; baño, 21.
Zorita de los Canes, 20.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Raḥmān I, 9.
ʿAbd al-Raḥmān (II) ibn al-Ḥakam, 2, 3, 4.
Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm b. Muṭarrif de Almería, 6.
Abū Muḥammad ʿAbd Allāh de Mallorca, 31.
Abū Ŷaʿfar Aḥmad ibn ʿAbd al-Gan b. Aḥmad al-Gāzī, 22.
Abū Yaʿqūb Yūsuf, 5.
Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr, 6, 7.
al-Ḥimyarī, 12.
al-Muʿtamid, 5, 14.
Alcalá (Pedro de), 33.
Alfonso I, 26.
Alfonso VI, 26.
Alfonso VII, 31.
Alfonso X el Sabio, 19, 29, 44.
ʿAlī ibn Gāniya, 31.
Almagro Cárdenas, 38.
Arana (Juan), 37.
Arana (Sancho de), 37.
Augusto, 9.
d'Aulnoy (madame), 50.

Baybars I, 44.
Baybars II, 44.
Bermúdez de Pedraza, 37.

Carlos III, 52.
Castejón (Rafael), 16, 17.
Covarrubias (Sebastián), 24.
Creswell, 14.

Chueca Goitia (F.), 49, 51, 52.

Eguílaz, 26.

Fernández de Heredia (P.), 11, 13.
Fernández de Moratín (Leandro), 52 53.
Fernando III, 32.
Fernando VI, 47.

Gallego (Fernando), 48.
Gómez-Moreno, 43.
González del Castillo (Juan Ignacio), 52.

Hasan, 44.
Henríquez de Jorquera, 37, 38, 45.
Huizinga, 54.

Ibn ʿAbdūn, 6, 33.
Ibn al-Jaṭīb, 27,
Ibn ʿArabī, 6.
Ibn al-Qūṭiyya, 3, 4.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, 3, 7.

Jaime I, 29.

Laborde (Alexandre de), 53, 54.
Lāgīn, 14.
León el Africano, 33, 34.
Lobo (rey), 31.

Maryam = María, 22.
Mendel, 32.
Morgado (Alonso), 8, 47.
Műnzer, 32.

Navajero, 50.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 22.
Ortiz de Zúñiga, 8.

Profeta (el), 4.

Reyes Católicos, 30, 32, 36, 37, 47, 50.
Ribera (Julián), 55.
Ruiz Moreno, 20.

San Isidoro, 8.
Sánchez-Albornoz, 19.
Sobieski (Jacobo), 50.

T. B. (L.), 1, 15, 18, 21.
Temboury (Juan), 21, 22.
Tendilla (conde), 37.
Teodosio, 9.
Tirado de Aldana, 9.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 56.

ʿUmar ibn ʿAdabbās, 3.
Urueña (conde de), 36.

Valle (Ambrosio del), 42.
Vargas (licenciado), 37.
Velázquez (Ricardo), 17.
Yūsuf I, 43.

Zorrilla, 23.

VARIEDADES

UN JUICIO DE CONJUNTO SOBRE ALGAZEL

Algazel no era español. Pero Algazel es el vivificador de la espiritualidad en todo el Islam, y su influencia sobre al-Andalus fué inmensa. Su nombre y su obra, aborrecidos por los Almorávides, fueron bandera del movimiento almohade y el signo de un renacer de la espiritualidad andaluza. Algazel, además, señala el máximo punto de coincidencia entre el Islam y la Cristiandad y, en este sentido, fué uno de los autores predilectos, tal vez el que más, de nuestro llorado maestro Asín, que le dedicó, siendo joven, su tesis doctoral, y en sus últimos años, una de sus obras fundamentales.

Cuanto se refiere a Algazel no puede sernos ajeno. Por ello hemos acogido con el mayor interés el precioso librito póstumo del profesor de Leiden A. J. Wensinck († 1939), titulado La pensée de Ghazzālī *(París, Adrien-Maisonneuve, 1940; 206 pp., en 8°). Lo recibimos para reseña. Pero, en vez de limitarnos a unos cuantos tópicos elogiosos, nos ha parecido más eficaz para la propaganda del libro, más útil y provechoso para nuestros lectores, y al mismo tiempo una especie de homenaje a la memoria de su malogrado autor, traducir íntegramente la conclusión de este magnífico estudio, cuyo objeto fundamental, un poco al margen de las obras más extensas de Obermann y Asín, es precisar «la posición de Algazel frente a los tres grandes sistemas teológicos y filosóficos de la Edad Media oriental: el Islam, el Cristianismo y el Neoplatonismo», dando «lo esencial del pensamiento algazeliano sobre un cierto número de temas, que... representan una imagen completa del pensamiento medieval».* — N. de la R.

Llegados al final de nuestra investigación sobre el ideario de Algazel, intentemos ahora darnos cuenta del lugar que ocupa en relación con los tres grandes sistemas cuya influencia ha sufrido.

En primer lugar, Algazel es musulmán. Lo es por su idea de Dios, que es un Dios de predestinación y de voluntad, un Dios creador; lo es también por su actitud personal, devota y celosísima. Pero Algazel ha luchado con todas sus fuerzas, tanto contra el intelectualismo y el racionalismo, que desde al-Aš'arī se habían convertido en factores de primer orden dentro del mundo musulmán, como contra el legalismo, cuya influencia siempre creciente amenazaba con asfixiar la vida religiosa.

En cuanto al platonismo y al cristianismo, la influencia de ambos fué tanta sobre él, que no podríamos imaginarnos a Algazel libre de esta influencia, ni como teólogo, ni como pensador o como místico. Incluso se podría tal vez sostener que Algazel es musulmán, como teólogo; neoplatónico, como pensador y hombre de ciencia, y cristiano, como místico y moralista.

Ya hemos tenido ocasión, durante nuestro estudio, de llamar la atención sobre el paralelismo entre el pensamiento algazeliano y el platonismo de diversas épocas. Con todo, no estará de más enumerar aquí estos rasgos dispersos, para obtener ahora un panorama de conjunto. Son: el monismo extremista, que evoca el recuerdo del ἕν de Plotino; Dios como suprema belleza; la teoría de las ideas platónicas, o bien plotinianas; el dualismo del mundo; el retorno del espíritu hacia su origen; la cosmología (el hombre microcosmos, el cosmos antropomórfico); la mística y la cosmología; el conocimiento como reminiscencia; el alma perdida en el mundo, aprisionada y hostigada por la nostalgia de su patria (ἔρως), y, por último, la purificación del alma como preparación para la muerte y el más allá.

Por lo que toca a la actitud de Algazel frente al cristianismo, el

primer hecho que salta a la vista es la ausencia de toda cristología, manifestada, en primer lugar, por la ausencia de la persona del Salvador. En este punto, la comparación de Algazel con los grandes místicos cristianos de la Edad Media es concluyente. Esta falta implica a su vez la de toda la soteriología. Y, en tercer lugar, no deja de afectar a la imagen de Dios, como hemos tenido ocasión de ver en algunos rasgos característicos, y sobre todo en la manera con que Algazel se expresa con respecto al amor de Dios, que en él queda como una idea trunca.

Pero, en cambio, su actitud moral es de carácter cristiano, del mismo modo que la de Ibn ʿArabī [1]. En Algazel hay, además, sin embargo, algunos rasgos especiales, que ofrecen una sorprendente semejanza con la actitud de Jesucristo; a saber: su actitud frente al legalismo, y la elevación de la moral a un altruísmo absoluto. Así como Jesucristo protestaba contra el yugo impuesto a la religión por la ley; contra el ascendiente que ejercía el legalismo sobre la religión, privándola de espontaneidad; contra la hipocresía y pedantería que se habían hecho rasgos característicos de «los escribas y fariseos», y, en suma, contra la suplantación del sentimiento religioso y moral por el código civil, así también Algazel no dejó escapar ninguna ocasión de hacer oír su protesta contra estos males que se habían abierto camino en el Islam como antes en el judaísmo. El mismo plan del *Iḥyā'* — que no se ocupa de los deberes del culto, y reemplaza los otros capítulos de la ley por una exposición de los deberes sociales y morales, para desembocar en el amor de Dios — es un indicio significativo del pensamiento reformador de Algazel. Por último, así como el Evangelio sustituye la moral corriente por un altruísmo casi sobrehumano, que culmina en el fulminante precepto: «amad a vuestros enemigos», así también Algazel ha predicado ese altruísmo que presenta la mejilla izquierda al que ha golpeado la derecha [2]. Evidentemente, en Algazel es donde más coinciden la moral cristiana y la del Islam.

Por último, y en lo que respecta al «mundo» y a la renunciación a él, la posición de Algazel no difiere en general de la del Nuevo

1 Cf. Asín Palacios, *El Islam cristianizado.*

2 Cf. *Iḥyā'*, III, 153, 25-27; 155, 157, 158; IV, 66, 5-7; *Arbaʿīn,* p. 86, 6 ss.; *Mīzān al-ʿamal,* p. 57.

Testamento y de la del neoplatonismo. La obra capital de Asín Palacios ha difundido sobre este tema toda la luz deseable. El único problema que no ha sido todavía resuelto es el de saber por qué caminos han llegado a Algazel estos conocimientos.

† A. J. Wensinck.

NECROLOGÍA

MICHELANGELO GUIDI

Con Michelangelo Guidi ha desaparecido una de las figuras más destacadas del arabismo y del orientalismo en general. Tras un ataque de hemiplejía, sufrido el 24 de junio de 1945, del que penosamente se iba rehaciendo hasta el punto de haber reanudado el dictado de su Historia cultural de los árabes, el 15 de junio de 1946 cayó víctima de un nuevo acceso.

Su personalidad era bien conocida por los arabistas. Acababa de cumplir los sesenta años. Formado en la escuela de Schiapparelli, Nallino y de su padre Ignazio, Michelangelo Guidi había adquirido en Oriente un conocimiento práctico del árabe, que hablaba corrientemente. Había regentado la cátedra de Lengua y Literatura árabe en la Universidad de Roma, hasta que, a la muerte de Nallino, le sucedió en la de Historia e Instituciones islámicas. En El Cairo había profesado cursos de lingüística en árabe. Académico de la Academia dei Lincei y luego de la Real Academia de Italia, era Comisario del Instituto Oriental de Nápoles y dirigía la Escuela Oriental de la Universidad de Roma, con su aneja *Rivista degli Studi Orientali*.

Sus aficiones y su actividad no se limitaban al arabismo, al que se entregaba con verdadera pasión, sino que se extendían a todos los ramos del semitismo, a la filología, a los orígenes del Cristianismo, a la historia de las Iglesias Orientales. En la última época de su vida había llevado su vigilante atención hacia el campo de la heresiología islámica, actividad de la que salió un estudio sobre la lucha entre el Islam y el Maniqueísmo, y recientemente un artículo breve, pero definitivo, sobre los orígenes de los *jāriǧīes*. Conocedor profundo y

escrupuloso de las fuentes, su fuerte estaba en la penetración sagaz y vital de los fenómenos y documentos históricos, encuadrados cuidadosamente en el ambiente. De ello es ejemplo luminoso su sobria, pero nutrida y jugosa, Historia de la religión del Islam, en la que, sin alardes de erudición, trazó un cuadro magistral de la misma.

La muerte le sorprendió mientras dictaba su nueva historia de mayor envergadura, con un empleo exhaustivo de las fuentes y de la literatura, pero sin renunciar a la visión sintética, en la que difícilmente habría quien le hiciera ventaja. Su temperamento y su cultura humanista le servían a maravilla en esta tarea.

Humanista y humano, Guidi era un maestro y un amigo. Durante su última enfermedad, no sólo no había interrumpido sus meditaciones sobre la historia y cultura de los árabes, sino que había comenzado de nuevo sus clases en su domicilio particular, interrumpiendo al mismo tiempo el dictado de la historia con *excursus* por la gramática y métrica tradicionales, que le apasionaban. Sin contacto con el mundo exterior por la guerra y la enfermedad, se interesaba vivamente por la suerte de los colegas de todo el mundo, y admiraba la actividad de nuestra Escuela, no interrumpida — lo notaba con admiración — ni en estos tiempos turbulentos. Cristiano ejemplar, deseaba que su obra pusiese de relieve la actuación de la Providencia en la Historia.

Descanse en paz el insigne orientalista y amigo.

E. L. S. I.

LIBROS Y REVISTAS

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Religión:* Hausherr. — b) *Filosofía:* Rosenthal et Walzer; Alonso.

Historia y Geografía. — Sh. Inayatullah; Pimenta; Lacarra; de la Torre.

Filología y Literatura. — González Palencia; Bercher.

Arte y Arqueología. — Ferrandis.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

a) religión

Hausherr, Irénée, S. I., *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix?* Apud *Orientalia Christiana Periodica,* vol. XII, n. I-II, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1946, pp. 5-46.

Naturalmente, los «Orientales» del título no son los musulmanes, sino los fieles de la Iglesia oriental. En tal sentido este admirable artículo cae por completo fuera de nuestra jurisdicción. Si lo mencionamos, es para citar dos significativas frases del autor en relación con el discutido y apasionante paralelo que don Miguel Asín trazó entre el Santo carmelita e Ibn ʿAbbād de Ronda. Hélas aquí (ambas en la p. 6):

«Assurément aucun oriental, du moins aucun byzantin, n'a eu l'idée de résumer la doctrine spirituelle en des cantiques obscurs, pour la développer ensuite par manière d'exégèse. Il se peut fort bien

*

que s. Jean de la Croix tienne ce genre littéraire, sans s'en douter peût-être, des mystiques musulmans.»

«Quant aux analogies découvertes par M. Asín Palacios chez Ibn ʿAbbād de Ronda, il est certain que la correspondance est frappante entre le *qabḍ* et l'*aprieto*, entre le *basṭ* et l'*anchura*. Mais nous trouverons plus loin des équivalents chrétiens de ces termes chez des auteurs antérieurs à l'hégire, ou du moins à Ibn ʿAbbād.» — *R.*

B) FILOSOFÍA

ROSENTHAL, F., et WALZER, R., *Alfarabius: De Platonis philosophia*, Ediderunt... (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus, II.) Londres, In aedibus Instituti Warburgiani, 1943; XXII+30+٢٣ pp., en 8°.

Se nos ha conservado felizmente el libro en que al-Fārābī expone la finalidad de la filosofía de Platón y el intento particular de cada uno de los diálogos del filósofo griego. Era cosa sabida que al-Fārābī había escrito sobre tal asunto. De las tres partes de que consta la obra completa, en 1926 fué publicada en árabe la primera, donde el mismo autor anuncia esta segunda, que ahora sale a luz, y también la tercera, que trata de Aristóteles y será editada muy pronto. Ritter encontró estas dos partes en un códice de Constantinopla, del que se valen los editores.

Éstos, para ilustrar al lector, exponen en una instructiva introducción cómo al-Fārābī entendió la filosofía de Platón, según la serie en que nos presenta los diálogos. Estudian también las cualidades de la fuente griega que le sirvió de guía para componer el libro, así como las peculiaridades que adquirió en una versión siríaca (como lo revela la transcripción de los nombres propios griegos) que fué, a su vez, traducida al árabe y aprovechada por al-Fārābī con cierta libertad.

Hasta ahora sólo se conocía el trabajo de al-Fārābī por el epítome de Ibn Falaquera; pero desde hoy lo podemos estudiar directamente, gracias a la laudable labor de los editores y a su mucha competencia. La impresión en árabe está primorosamente ejecutada, con anotaciones que, aunque no resuelven de plano todas las cuestiones que ne-

cesariamente surgen cuando se dispone de un solo códice, le prestan la suficiente inteligencia para conocer el pensamiento íntimo alfarabiano.

Los no arabistas agradecerán mucho la traducción latina y las notas que la siguen, donde aprenderá el lector algo interesante con respecto a cada uno de los diálogos de Platón.

El estudio de los señores R. y W. está realizado seriamente, puede servir de modelo para esta clase de obras y acrecienta nuestro deseo de ver publicada la tercera parte del trabajo de al-Fārābī, anunciada por los editores, y que, como dijimos, ha de tratar de la finalidad de la filosofía de Aristóteles. — *Manuel Alonso, S. I.*

ALONSO, S. I., Manuel, *Hermann de Carintia: De essentiis,* edición preparada y anotada por... — Tirada aparte de *Miscelánea Comillas,* V [1946], pp. 7-107. Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

«Para apreciar debidamente los primeros pasos de la Escolástica en España — dice el autor en las primeras líneas de la Introducción — es indispensable conocer las fuentes de donde inmediatamente vinieron los elementos que, más o menos transformados, habían de ir robusteciendo la tierna planta apenas nacida.» Y para ello no se contenta el P. Alonso con remitirnos a los manuscritos que yacen en las bibliotecas, sino que se toma el considerable trabajo de editar las obras cuyo conocimiento es indispensable para tratar de tan importante tema.

Viene analizando el autor, con tanta tenacidad como fruto, las fuentes literarias de Dominico Gundisalvo, cuya obra *De processione mundi* es considerada como la primera notable de nuestra producción filosófica. En estas mismas páginas ha estudiado a Ibrāhīm b. Dāwūd; en *Estudios Eclesiásticos* estudia a Hugo de San Víctor, etc. Ahora le toca el turno a Hermann de Carintia. Según demuestra el P. Alonso, su tratado *De essentiis* es aprovechado, sin nombrarlo, por Gundisalvo en unos veinte pasajes, no habida cuenta de los vocablos técnicos ni de algunas frases breves. De esta suerte, citas de autores que parecía utilizar directamente Gundisalvo resultan proceder de Herman de Carintia. Se ve, además, que no todas las autoridades de

Gundisalvo están mencionadas por Bülow en su edición crítica, ni todas las que menciona lo son.

Para justificar tales asertos ha emprendido esta edición el P. Alonso, a base del manuscrito del Corpus Christi College de Oxford (con cierta utilización de otro manuscrito fragmentario de Londres y aun de un tercero de Nápoles, imposible de consultar por entero en las actuales circunstancias).

La introducción reúne cuantos datos se conocen sobre el famoso traductor y enumera sus obras originales y versiones; labor que, si no es en sí misma nueva, presenta, en cambio, suma utilidad, sobre todo para el público de habla castellana. El P. Alonso atribuye decididamente a Hermann la versión del Almagesto hecha hacia 1160, y habla en nota de otra traducción de la misma obra, por un tal Isaac, que probablemente es también anterior a la que llevó a cabo en 1175 Gerardo de Cremona (cf. AL-ANDALUS, X [1945], pp. 453-454).

El texto va escrupulosamente copiado y anotado. De la dificultad de esta anotación (referente a obras rarísimas) dará idea el índice de nombres propios citados por Hermann, que va al fin del trabajo, cuya utilización facilita otro índice de los autores alegados por el editor. Es lástima únicamente que, por dificultades tipográficas invencibles, la transcripción de los vocablos árabes no haya podido hacerse con el rigor acostumbrado. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

INAYATULLAH, Shaykh, *Geographical factors in arabian life and history*. Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore 1942, XI + 160 pp. en 8°.

Se trata de una tesis de Doctorado ante la Universidad de Londres, dirigida primero por Sir Thomas W. Arnold y, a la muerte de éste, por el profesor H. A. R. Gibb.

El primer capítulo precisa el concepto de la influencia del medio ambiente físico-geográfico, según los clásicos europeos (Platón, Aristóteles, Herodoto), y los árabes, que siguieron a los anteriores (Ḥunayn b. Isḥāq, secuaz de Hipócrates; Yāqūt, que menciona las teorías

de Galeno e Hipócrates sobre la influencia del clima; Ibn Sīnā, que estudia la relación del clima con el color humano; Masʿūdī, Ṣāʿid de Toledo, Ibn Jaldūn, etc.). Sigue luego un estudio geográfico de la península arábiga (extensión, límites, características peculiares, relieve, hidrografía, clima), basado en interesante bibliografía; de la localización de Arabia y sus consecuencias (la posición intercontinental ha tenido gran influencia en su historia, explica su papel comercial y da facilidades a la difusión del islamismo); de la economía de la península arábiga (contraste entre nómadas y sedentarios, con los tipos intermedios); de los animales domésticos y sus productos, de sus árboles (el café), etc. El último capítulo está dedicado a los efectos sociales y políticos de estas condiciones físicas de la Península, por ejemplo, la distribución de las diferentes tribus, cuyos nombres, o *nisbas*, nacen, por lo general, del territorio ocupado por cada grupo, origen éste a su vez de la organización militar árabe.

Tal vez este libro no diga cosas extraordinarias; pero es de lectura agradable y expone su asunto con seriedad y competencia. — *Sergio Castellano.*

Pimenta, Alfredo, *Idade-Média (Problemas & soluçoens).* — Lisboa. Edições Ultramar, 1946, 397 pp.

Forman este interesante libro 23 trabajos, en forma de capítulos, sin más nexo común que el de tratar asuntos históricos comprendidos entre el siglo VI y el último año del siglo XV. La gran mayoría se refieren a la historia portuguesa; algunos, pocos, a la española, y uno solo, sobre la elección de los papas en el siglo XI, se pudiera considerar de historia universal. Todos tienen temas muy restringidos y concretos, por lo que el contenido del libro no guarda relación exacta con el carácter amplio y general que da a entender su título, y en ellos se sigue un sistema rigurosamente científico, defendido por el autor en el prólogo, que se aleja de la interpretación de los hechos (a lo que por otra parte no se prestan con facilidad los temas tratados), para no caer en la filosofía de la historia y limitarse a la historia propiamente dicha. El libro tiene un marcado matiz polémico que, unido a un estilo personal, da vida y amenidad a la exposición erudita.

Nos detendremos a discutir el capítulo III — *La palabra «Hispania» en los documentos medievales* — por considerar que es el que más se relaciona con nuestra especialidad.

El autor se propone rebatir la teoría de que la palabra *Hispania* en los cronistas medievales cristianos define la parte de nuestra península conquistada por los árabes; teoría defendida por los historiadores modernos, desde Flórez a Sánchez Alonso, pasando por Menéndez Pidal y Lévi-Provençal, a cuyos nombres pudiera añadirse el de Dozy, no incluído, pero del que se transcribe, más adelante, una frase con el mismo sentido de que los autores cristianos medievales designan con la palabra *Spania* al territorio ocupado por los sarracenos.

Cree el señor Pimenta que se trata de una invención moderna, y apela, para demostrarlo, a los cronicones y documentos. Pero en algunas frases, que cita, del *Albeldense*, de la *Crónica de Alfonso III*, y del *Silense*, el sentido de la palabra *Hispania* confirma la teoría que pretende rebatir, y en otras tiene un carácter general, con referencia a toda la península musulmana y cristiana, pero nunca exclusivamente a la cristiana. Y por lo que respecta a los documentos, son títulos reales, donde los reyes cristianos, teniéndose por descendientes de los godos, se adjudican el título de *Hispania* con el mismo matiz que tenía antes de la invasión, y donde esta palabra, más que un término geográfico, es un título estereotipado.

En resumen, creemos que *Hispania*, 1°, es un topónimo que designa toda la península ibérica hasta la invasión musulmana; y 2°, después de la invasión, si se emplea como topónimo equivale a la parte conquistada por los musulmanes, y, si se usa como título, a toda la península, pero no exclusivamente al territorio cristiano. Hasta Alfonso VI este título era *de puro derecho;* pero a partir de este rey (que se llama *ḏū-l-millatayn* = señor de las dos religiones, y escribe humillantes cartas a Muʿtamid) ya parece tener fundamentos reales.

En las crónicas medievales, el territorio musulmán (*al-Andalus* en árabe) es llamado *Hispania*. El cristiano se llamó primero Galicia (Ŷilliqiya en la mayor parte de los historiadores musulmanes), y luego con el nombre de los respectivos reinos (Castilla, Aragón, etc.). Así lo vemos en esta frase de la *Gesta Roderici Campidocti* (ed. Bo-

nilla, 190): «Hunc autem Rodericum Didaci Santius, rex tocius Castelle et dominator Hispanie...». Aquí *Hispania* se refiere claramente a la zona islámica.

Pero aún más a nuestro favor es la descripción de la Península que hace Idrīsī (s. XII), el cual «da a toda la Península el nombre genérico de *al-Andalus*, denominación empleada por los geógrafos que le habían precedido; pero a la parte dominada por los árabes llama en particular *Spania*, y a la España cristiana *Castilla*, según las designaban los cronistas cristianos» (cf. Saavedra, *La Geogr. del Edrisí*; y Alemany, *La geografía de la Península ibérica en los escritores árabes*).

Concluiremos, pues, que la palabra *Hispania* está bien definida por Menéndez Pidal en estas palabras: «El nombre mismo de *Spania* está entonces [en la edad media] a punto de desnaturalizarse, pues tiende a designar especialmente el país islamizado, por ser éste la mayor parte de la Península»; y que estas palabras tienen fundamento histórico y no son pura invención moderna, como supone el señor Pimenta. — *Sergio Castellano.*

Lacarra, José Mª, *La fecha de la conquista de Tudela*, en la revista *Príncipe de Viana*, Pamplona, año VII, nº XXII, 12 pp., en 4º.

La fecha generalmente admitida hasta ahora para la Conquista de Tudela por Alfonso el Batallador — sacada de las palabras con que termina uno de los fueros de la ciudad, pero no de diploma real ni particular — es la de 1114. Ahora bien; el autor de este breve y concienzudo estudio demuestra, basándose en un análisis interno y en las biografías de los personajes que suscriben los dos fueros de Tudela, que ninguno de ambos es anterior a 1119.

Removida esta dificultad, hallamos que, según el Libro Redondo de la catedral de Pamplona y el escatocolo del fuero de Belchite, las ocupaciones de Zaragoza y Tudela fueron casi simultáneas y eran recientes en diciembre de 1119, Es casi lo mismo que afirma la Crónica de San Juan de la Peña (ed. Ximénez de Embún, Zaragoza 1876, páginas 66-67), según la cual Tudela fué tomada, en una estratagema, por el conde de Alperche (a quien el rey se la hubiera dado en señorío), durante el sitio de Zaragoza. En este caso la toma hubiese acontecido a fines de agosto de 1118.

Pero el señor Lacarra, basándose en la Crónica de Saint Maixent (Marchegay et Mabille, *Chron. des églises d'Anjou*, París 1869, p. 427), rectifica también las afirmaciones de la Crónica Pinatense:

1º La conquista de Tudela no tuvo lugar durante el asedio de Zaragoza, sino en los tres primeros meses de 1119, como consecuencia de la de Zaragoza (diciembre 1118). Dicha fecha queda reforzada por otros documentos e indicios aducidos por el erudito autor, y viene exigida por la lógica histórica y geográfica.

2º El primer señor cristiano de Tudela no fué el Conde de Alperche, sino Aznar Aznárez. El Conde de Alperche sólo figura como tal desde abril de 1124 hasta agosto de 1134, en que fué sustituído por su yerno García Ramírez, el Restaurador, que un mes más tarde habría de suceder al Batallador en el trono de Pamplona. La Pinatense, por tanto, sería fruto de un arreglo posterior, forjado para justificar el entronque del señorío de Tudela en la familia del Conde de Alperche y, por tanto, en el Restaurador García Ramírez. — *Emilio García Gómez.*

Torre, José de la, *El renegado cordobés Solimán del Pozo y la batalla de Alcazarquivir*, en «Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba», año XVI, nº 52, enero-marzo 1945, pp. 47-65.

Se comenta, y edita como apéndice, en este interesante trabajo, una relación nueva y curiosa de la batalla de Alcazarquivir (1578), tomada de la *Historia general de la muy leal ciudad de Córdoba y de sus nobilísimas casas y familias*, firmada por el doctor Andrés de Morales, pero que en realidad fué escrita por su hermano, el jesuíta Alfonso García de Morales, rector del colegio de Osuna († 1618); obra cuyo original se guarda manuscrito en el archivo del Ayuntamiento de Córdoba y de la que posee una copia en dos volúmenes la biblioteca de la Diputación provincial de dicha ciudad. En ella destaca el principal papel desempeñado con tal ocasión por un renegado cordobés, llamado don Fernando del Pozo, que su padre el licenciado del Pozo «hubo en una mora berberisca», y que, «preso en cierta jornada», apostató, tomó el nombre de Muley Solimán del Pozo y alcanzó notable fortuna en Marruecos, como le contó en Cádiz al

historiador «un religioso de San Francisco, testigo de bista, que auía estado cautibo en Fez y Marruecos».

El autor del artículo ha reunido, además, una interesante documentación sobre la familia de este renegado, que viene a ampliar la curiosa galería de sus congéneres, y ha esbozado demasiado brevemente — por un simpático pero injustificado pesimismo sobre el interés que despiertan las viejas noticias — la repercusión que la derrota portuguesa tuvo en los medios moriscos de las ciudades andaluzas y los conatos de insurrección que con tal motivo se produjeron. — *Emilio García Gómez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

González Palencia, Angel, *Historia de la Literatura arábigo-española*, 2ª edición. Editorial Labor, S. A. Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, 1945, 18 × 12 cm., 381 pp. + 8 láminas fuera de texto.

Si entre los alumnos de nuestras Universidades, y aun entre el público culto en general, se notaba la falta de un manual, de una obrita manejable que recogiera, en conjunto, la evolución cultural del pueblo hispano musulmán; que diera un reflejo aceptable de la vida espiritual de este pueblo y destacara sus problemas fundamentales con sencillez y claridad, no hay duda de que esta necesidad quedó cumplidamente cubierta cuando en 1928 publicó el señor González Palencia su *Historia de la Literatura arábigo-española*. Esta obra, en la que se ha procurado aliviar el lastre fatigoso que la erudición forzosamente impone, es la única en su género que hoy podemos utilizar en España, y ahora (1945) sale a luz su 2ª edición.

Esta 2ª edición ha sido revisada detenidamente. La transcripción de los nombres árabes se ha acomodado a la científica en cuanto es posible hacerlo en obras de esta índole, dirigidas a un público numeroso en el que abundan los no especialistas. Además, nuevos datos han venido a aumentar el caudal recogido en la 1ª edición, e incluso hay algún capítulo totalmente rehecho, como el de la poesía, donde se utilizan ampliamente los estudios de García Gómez, en especial la Introducción y las traducciones de sus *Poemas arábigoandaluces*.

El libro da una visión completa, no sólo de la literatura, sino de las restantes ramas del saber árabe. Tras una *Introducción histórica,* en la que se hace un rápido resumen de la marcha histórico-cultural de los musulmanes españoles, pasa el autor a exponer detenidamente las diversas disciplinas: *Poesía,* con su *tendencia clasicista* y su *tendencia popular (zéjel* y *muwaššaḥa); Adab; Gramática y Lexicografía; Historia,* subdividida en *Historia general, Biografías y bibliografías, Historia literaria* e *Historias locales; Geografía y viajes; Filosofía y teología,* detallando separadamente las dos corrientes, *neoplatónica* y *peripatética,* e incluyendo seguidamente el *misticismo;* la *Ciencia de las tradiciones; Lecturas y exégesis del Alcorán; Jurisprudencia; Matemáticas y Astronomía; Medicina y Botánica; Literatura árabe de no musulmanes* (mozárabes y judíos) y *Literatura aljamiada.*

Sigue el autor exponiendo a continuación la *Influencia de la literatura arábigo-española* en el pensamiento occidental, y recoge, con esmerado detalle, desde los atisbos del P. Juan Andrés, en el siglo XVIII, hasta las modernas teorías aparecidas en lo que va del XX, referentes a *Filosofía, Ciencias, Didáctica, Novelística, Poesía épica* y *Poesía lírica.*

Cierran el libro una lista bibliográfica, un índice alfabético que facilita su manejo, y ocho láminas con ilustraciones. Representa, pues, un tratado general, reducido pero completo, adaptado al cauce forzoso que de antemano se fija a esta clase de obras. — *E. Terés.*

Bercher, Léon, *Lexique Arabe-Français avec un Index correspondant. Contribution à l'étude de l'arabe moderne.* 2e édition, Alger 1944, pp. 244 + 107, en 4°.

Constituye este léxico de M. Bercher una aportación valiosa y sumamente útil para el conocimiento y empleo del árabe moderno. En esencia, es un suplemento al clásico diccionario del P. Belot, como ya lo dice su autor: «Qu'il me soit permis de répéter que ce lexique n'est qu'un supplément au *Vocabulaire* du P. J. B. Belot».

Su caudal lingüístico está formado por 1.744 raíces, encabezada cada una por un número. Dentro de cada raíz aparecen las palabras y giros expresivos cuyos significados o matices no se encuentran en el Belot, y que el autor ha sacado de libros modernos y de la pren-

sa árabe. De su propio carácter de suplemento se desprende, y así lo afirma el autor, que sólo debe emplearse una vez consultado el *Vocabulaire* del sabio jesuíta; consulta que podrán suprimir, claro está, aquellas personas que posean ya cierta práctica del árabe. Un extenso índice de palabras francesas, acompañadas de un número que indica el de la raíz árabe que debe consultarse, resulta un precioso auxiliar para la redacción en la lengua del Islam.

Esta segunda edición está notablemente mejorada y aumentada a base de la prensa de Oriente, circunstancia que ha contribuído a hacerla muy rica en vocabulario militar, por ser éste el tema fundamental de los periódicos en los años de guerra. La consideramos de un gran valor y utilidad, y creemos sería de gran interés que aún alcanzara mayor amplitud en próximas ediciones. — *J. Mª Casciaro.*

ARTE Y ARQUEOLOGIA

Ferrandis Torres, José, *[Guadamecíes]*. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. *Discurso leído por el Ilmo. Sr. D... en el acto de su recepción pública* el día 7 de mayo de 1945 y contestación del Excmo. Sr. D. Manuel Escrivá de Romaní, conde de Casal. Madrid, Estades, 1945; 69 pp., en 4°. — Sociedad Española de Amigos del Arte, *Exposición de cordobanes y guadamecíes, Catálogo-guía*. Madrid, Pueyo, 1943; 132 pp., en 8°.

En la primavera de 1943 la Sociedad Española de Amigos del Arte aumentó su ya dilatada contribución al conocimiento de la historia de las industrias artísticas de rancia solera española con una exposición dedicada a una de las menos conocidas, la de los cueros artísticos. En otra anterior, organizada por la misma benemérita Sociedad, de «Encuadernaciones españolas», se presentaron bastantes de cuero y arte mudéjar, pero ésta es tan sólo una de las muchas aplicaciones artísticas de ese material, que abarcan desde el decorado de los muros y suelos de habitaciones hasta pequeños objetos domésticos. Sobre los cueros labrados de Córdoba — los cordobanes — publicó en 1878 el barón Davillier un erudito trabajo; en 1924, don Enrique Romero de Torres organizó en Córdoba una exposición de guadame-

cíes, nombre castizo, derivado del de la ciudad africana de Gadamés, con que también se nombraban los cueros labrados. Algunos artículos de revistas completaban la bibliografía de un arte cuyos productos difundiéronse por toda la Península en la edad media y que perduró con gran vitalidad y fué objeto de considerable exportación hasta fines del siglo XVII. En nuestros antiguos documentos, crónicas y obras literarias pueden espigarse abundantes referencias a cordobanes y guadamecíes y no son pocas las recogidas en las dos publicaciones que comentamos, desde los versos de Teodulfo, obispo de Orleáns (760-821), en los que se mencionan cueros de Córdoba blancos y rojos regalados a Carlomagno, y el pasaje del *Poema del Cid* en el que el héroe castellano entrega a los judíos dos arcas

cubiertas de guadalmeçí e bien enclaueadas;
los guadameçís uermeios e los clauos bien dorados (vos 87-88)

hasta los versos de don Nicolás Fernández de Moratín:

Vanse a abrigado retrete
de persianas, alcatifas,
dorado guadamecí.
cañamazos y ataugía.

No se mencionan en ninguna de estas dos publicaciones, tal vez por harto conocidos, los de Góngora:

Sus piezas en el invierno
vistió flamenco tapiz,
y en el verano sus piezas
andaluz guadamecí.

Anónimo es el *Catálogo* de la Exposición, pero no resulta difícil adivinar que ha sido redactado por el señor Ferrandis, quien posteriormente consagró al mismo tema su discurso de entrada en la Academia de la Historia.

Ambas publicaciones, de distinto carácter, se completan y permiten conocer en sus aspectos principales la olvidada industria artística del cuero, cuyos ejemplares, a causa de su fragilidad, van perdiéndose y escasean más cada día que pasa.

En el *Catálogo* se inventarían ejemplares musulmanes — el más antiguo, un fragmento de cuero decorado con labor de lazo, atribuído

al siglo XIV, propiedad del señor Gómez-Moreno —; mudéjares— entre éstos encuadernaciones, las más viejas del siglo XIII—; góticos y del Renacimiento. Preceden al inventario unas notas sobre la técnica del curtido del cuero, para las que se aprovechan las «Ordenanzas» aprobadas por Carlos V y confirmadas en Madrid en 1695, seguidas de otras acerca de la técnica decorativa y, finalmente, de una sucinta historia. Las pieles empleadas eran de carnero — badanas y guadamecíes —, y de cabra — cordobanes —. Los objetos a que se aplicaron, variadísimos: estuches, cajas, arcas, maletas, altares portátiles, sillas de montar, guarniciones, literas, bancos, sillones, sillas, cojines, manteles, cortinas, encuadernaciones, tapizado de muros, etc. De casi todos estos objetos había excelentes muestras en la Exposición.

En el *Discurso* el señor Ferrandis amplía, con mayor aparato de erudición, los datos del *Catálogo*. Enumera las ciudades españolas en las que se desarrolló la industria de los guadamecíes; en algunas durante la dominación islámica, proseguida después por los mudéjares: Granada, Toledo, Sevilla, Valencia [1], Barcelona, Valladolid, Madrid, Jaén y Córdoba. Estudia después la técnica y la ordenación gremial, del siglo XVI esta última. Luego va analizando detalladamente las diferentes obras: tapizado de habitaciones, con guadamecíes plateados y dorados que les prestaban gran apariencia de riqueza; alfombras, frescas para el verano; tapetes de mesa; cobertores de altar y de cama; sillones; almohadas y cojines, y obras pictóricas. Sobre todas ellas el señor Ferrandis acumula, con singular erudición, citas literarias de inventarios y noticias recogidas de diversas fuentes. Termina el *Discurso* con unas páginas dedicadas a la decadencia de los guadameciles, cuya fabricación desaparece en el siglo XVIII, desterrada por la más económica del papel pintado.

Merced a estas dos publicaciones del señor Ferrandis será fácil en adelante formarse cabal idea de un arte de fuente islámica que tuvo gran importancia en nuestra Patria durante varios siglos y cuyo olvido era casi total. — *T. B.*

[1] Entre las muchas noticias recogidas por el señor Ferrandis no figura la de Antonio de Lalaing, señor de Montigny, que vino a España con Felipe el Hermoso, al visitar Valencia en 1502, dice: «Et illec se font les bons cuirs de marocquins» (*Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, publicados por M. Gachard, tomo primero [Bruselas 1876], p. 212).

NOTICIAS

Noticias llegadas de París nos permiten dar a nuestros lectores, acerca de las actividades y proyectos del prof. E. Lévi-Provençal, informes que seguramente habrán de interesarles, ya que la labor del ilustre sabio francés está casi toda dedicada al estudio de la historia y la civilización de al-Andalus, que es cabalmente la materia misma de nuestra Revista.

Desde el año 1945, al parecer, el prof. Lévi-Provençal ha dejado la cátedra de la Universidad de Argel, para pasar a la Sorbona, donde es profesor de lengua y civilización árabes. Al mismo tiempo ha asumido la dirección de tres centros científicos: el Institut des Études islamiques, el Institut d'Études semitiques y el Institut d'études de l'Orient contemporain, de reciente creación. Este último Instituto (análogo en cierto modo al Istituto per l'Oriente de Roma, que editaba antaño la revista *Oriente Moderno)* lleva ya publicados tres fascículos, que llegarán pronto a España, con resúmenes de prensa e informaciones sobre el mundo islámico actual.

Ediciones y traducciones. — El prof. Lévi-Provençal tiene entregado a la Dār al-kutub al-miṣriyya el texto del *Kitāb al-marḳaba al-ʿulyā,* historia de los qāḍīes de España por Abū-l-Ḥasan al-Nubāhī, cuya impresión ha debido ya de comenzar; y a la casa Maisonneuve de París la traducción del tratado de *ḥisba* de Ibn ʿAbdūn, cuyo texto publicó en el *Journal Asiatique,* 1934 (una nueva edición, corregida, del texto árabe y una traducción española, a cargo de Lévi-Provençal, figura entre nuestros proyectos de publicaciones). En la casa Brill de Holanda proyecta una reedición completa del *Bayān* de Ibn ʿIḏārī. Está muy adelantada la edición y traducción del *Cancionero* de Ibn Quzmān, en colaboración con el prof. G. S. Colin. Sigue en proyecto la publicación del *Mugrib* de Ibn Saʿīd, según el manuscrito autógrafo de El Cairo, en colaboración con el prof. García Gómez. Posiblemente intervendrá de nuevo activamente en la impresión de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām, que viene haciendo la Facultad de Letras de El Cairo. Habiendo sido hallado en la biblioteca de al-Qarawiyyīn de Fez todo el resto, prácticamente, de las inestimables *Memorias* del rey zīrī granadino ʿAbd Allāh, de las que ya han aparecido importantes fragmentos en nuestra Revista (vols. IV [1936-1939] y VI [1941]), el prof. Lévi-Provençal nos reserva la edición y traducción completas de la obra, que saldrán a luz en nuestras series. Tam-

bién es posible que publiquemos una inédita *Crónica de al-Nāṣir* (ʿAbd al-Raḥmān III), recientemente descubierta por él.

Estudios históricos. — Ya ha aparecido, como se sabe, el primer volumen de su gran *Histoire de l'Espagne musulmane,* que saldrá pronto en traducción española (cf. en este tomo, p. 351). Actualmente trabaja en la redacción del segundo. La casa Maisonneuve de Paris va a reeditar el pequeño volumen de conferencias *La civilisation arabe en Espagne* (cf. AL-ANDALUS, V [1940], pp. 249-250). Están en preparación un estudio de conjunto sobre *Alfonso VI* y una *Petite histoire de l'Occident musulman,* para uso escolar.

* * *

Por informes indirectos sabemos que el profesor norteamericano A. R. Nykl prepara un estudio sobre las inscripciones árabes de Portugal y un amplio libro (en inglés) sobre la poesía árabe en España.

* * *

El día 20 de diciembre de 1946, don Miguel Cruz Hernández, Profesor Auxiliar de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *Avicena y el aristotelismo a través de las fuentes árabes,* que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO S. I. (MANUEL), Las fuentes literarias de Dominico Gundisalvo: El «De processione mundi» de Gundisalvo, y el «K. al-ᶜaqīda al-rafīᶜa» de Ibrāhīm ibn Dāwūd 159

ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šāḏilīes y alumbrados. Parte 3ª: El ideario espiritual de la escuela šāḏilī 1

— El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa 263

CARRIAZO (JUAN DE MATA), Cartas de la frontera de Granada 69

COLIN (GEORGES S.), Un petit glossaire hispanique arabo-allemand du début du XVIe siècle 275

DUBLER (CÉSAR E.), Sobre la Crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península ibérica 283

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), A propósito de Ibn Ḥayyān. Resumen del estado actual de los estudios ḥayyāníes con motivo de una publicación reciente 395

LÉVI-PROVENÇAL (E.), La política africana de ᶜAbd al-Raḥmān III. El conflicto entre las influencias omeya y fāṭimī en el Magrib (traducción de Emilio García Gómez) 351

MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Dinares de Yaḥyà al-Muᶜtalī de Ceuta y mancusos barceloneses, hallados en Ódena (Igualada, Barcelona) 389

SECO DE LUCENA (LUIS), La familia de Muḥammad X el Cojo, rey de Granada 379

TERÉS (ELÍAS), Ibn Faraŷ de Jaén y su «Kitāb al-ḥadā'iq». Las primeras antologías arábigoandaluzas 131

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XVIII Y XIX

OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), Una «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C. 224

— Nuevos datos sobre la «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C. 445

TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Atarazanas hispanomusulmanas..... 175
— Las alhóndigas hispanomusulmanas y el Corral del Carbón de Granada. 447
T. B. (L.), Las ruinas de Mesa de Asta (Cádiz)..... 210
— Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade..... 214
— La armadura del claustro de San Juan de Castrojeriz..... 230
— La primitiva mezquita mayor de Sevilla..... 425
— Excavaciones en Madīnat al-Zahrā' (1926-1936 y 1943)..... 439
— Los baños públicos en los fueros municipales españoles..... 443

VARIEDADES

CASCIARO (JOSÉ MARÍA), Don Pedro I de Castilla y Muḥammad V de Granada..... 245
GONZÁLEZ PALENCIA (ÁNGEL), Posición del P. Arteaga en la polémica sobre música y poesía arábigas..... 241
WENSINCK (A. J.), Un juicio de conjunto sobre Algazel..... 485

NECROLOGÍA

Michelangelo Guidi (E. L., S. I.)..... 489

LIBROS Y REVISTAS

ALONSO (M.), *Hermann de Carintia: De esentiis* (Emilio García Gómez).. 493
BERCHER (L.), *Lexique arabe français avec un index correspondant. Contribution à l'étude de l'arabe moderne* (J. Mª Casciaro)..... 500
FERRANDIS TORRES (J.), *[Guadamecíes]. Discurso de recepción en la R. Acad. de Bellas Artes de San Fernando* (T. B.)..... 501
FIGANIER (J.), *Historia de Santa Cruz do Cabo de Gué (Agadir)* (Luis Sánchez Belda)..... 249
GONZÁLEZ PALENCIA (A.), *Historia de la literatura arábigo-española*, 2ª ed. (E. Terés)..... 499
HAUSHERR (I.), *Les Orientaux connaissent-ils les nuits» de saint Jean de la Croix?* (R.)..... 491
IBN BASSĀM AL-ŠANTARĪNĪ, *al-Ḏajīra fi maḥāsin ahl al-Ŷazira*, Parte 1ª, vol. 2° (Emilio García Gómez)..... 252

INAYATULLAH (SH.), *Geographical factors in arabian life and history* (Sergio Castellano) 494
LACARRA (J. M^A), *La fecha de la conquista de Tudela* (Emilio García Gómez) 497
PANETTA (E.), *L'arabo parlato a Bengasi* (E. L., S. I.) 258
— *Forme e soggetti della letteratura popolare libica* (E. L., S. I.) 258
PIMENTA (A.), *Idade-Média (Problemas & soluçoens)* (Sergio Castellano) .. 495
ROSENTHAL (F.) et WALZER (R.), *Alfarabius: De Platonis philosophia* (Manuel Alonso, S. I.) 492
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE AMIGOS DEL ARTE, *Exposición de cordobanes y guadamecíes, Catálogo-guía* (T. B.) 501
TORRE (J. DE LA), *El renegado cordobés Solimán del Pozo y la batalla de Alcázarquivir* (Emilio García Gómez) 498

NOTICIAS

Doctorado en Filología Semítica de don Elías Terés Sádaba 261
Actividades y proyectos del prof. E. Lévi-Provençal 505
Trabajos anunciados del prof. A. R. Nykl 506
Doctorado en Filología Semítica de don Miguel Cruz Hernández 506

LÁMINAS

1. Málaga. Una parte de la ciudad y las atarazanas a fines del siglo XVI, según un grabado del «Civitates orbis terrarum», y las atarazanas en 1772, según un dibujo de Francis Carter 190
2. Málaga. Las atarazanas en 1839, según un grabado de «El Guadalhorce» 191
3. Sevilla. Hospital de la Caridad. Arco de las atarazanas (dibujo de A. Illanes) y parte alta de una de las bóvedas que cubren sus naves. 200
4. ʿAlāya (Anatolia). El puerto con la atarazana 201
5. ʿAlāya (Anatolia). Vista de la ciudad desde el mar con la atarazana en primer término 208
6. ʿAlāya (Anatolia). Atarazana. Interior de una de las naves 209
7. Mesas de Asta (Cádiz). Cerámica árabe califal, encontrada en las excavaciones 210
8. Mesas de Asta (Cádiz). Cerámica árabe califal, pintada, encontrada en las excavaciones 211
9. Málaga. Frente anterior de dos fragmentos de la mqābrīya almohade aparecida en la iglesia de la Victoria (año 1221 J. C.) 226

10. Frente posterior de los dos fragmentos de la mqābrīya almohade aparecida en la iglesia de la Victoria (año 1221 J. C.)..... 227
11. Castrojeriz (Burgos). San Juan. Ángulo de la armadura del claustro. 230
12. Castrojeriz (Burgos). San Juan. Detalle de la armadura del claustro.. 231
13. De la Historia bizantina de Skylitzes (ms. Bibl. Nacional de Madrid, Vit. 26-2). — Una embajada musulmana viene a pagar al Basileus el tributo impuesto por un tratado de paz. — Emisarios que circulaban entre el Emperador Teófilo (829-842) y el Califa al-Ma'mūn (813-833). — Embajador con cartas y regalos para el Emperador Teófilo..... 340
14. De la Historia Bizantina de Skylitzes. Embajadas recibidas por el emperador Basilio II (976-1025)..... 341
15. Testimonio del pliego particional de la herencia de la sultana Zahr al-Riyāḍ, esposa de Muḥammad X el Cojo de Granada (Archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada)..... 388
16. Hallazgo monetario de Ódena. Dinar de Yaḥyà al-Mu'talī, de Ceuta, y mancusos barceloneses..... 389
17. Sevilla. Torre de la iglesia del Salvador..... 430
18. Granada. Corral del Carbón. Ventana gemela sobre la puerta de entrada, después de la restauración..... 431
19. Granada. Corral del Carbón. Ingreso, antes de la restauración..... 454
20. Granada. Corral del Carbón. Ingreso restaurado..... 455
21 Granada. Corral del Carbón. Arco ciego a la derecha del zaguán, después de la restauración..... 462
22. Granada. Corral del Carbón. Arco ciego a la izquierda del zaguán, después de la restauración..... 462
23. Granada. Corral del Carbón. Bóveda del zaguán..... 462
24. Granada. Corral del Carbón. Patio, antes de la restauración..... 462
25. Granada. Corral del Carbón. Patio restaurado..... 463
26. Granada. Corral del Carbón. Detalle del patio restaurado..... 463
27. Toledo. Posada de la Sangre, desaparecida..... 463
28. Toledo. Posada de la Sangre, desaparecida..... 463
29. Córdoba. Posada del Potro. Patio..... 476
30. Córdoba. Posada del Potro. Patio y Detalle de la galería del patio.. 477
31. Málaga. Museo de Bellas Artes. Fragmento de la mqābrīya del año 618 h. Frente anterior..... 446
32. Málaga. Museo de Bellas Artes. Fragmento de la mqābrīya del año 618 h. Frente posterior..... 447

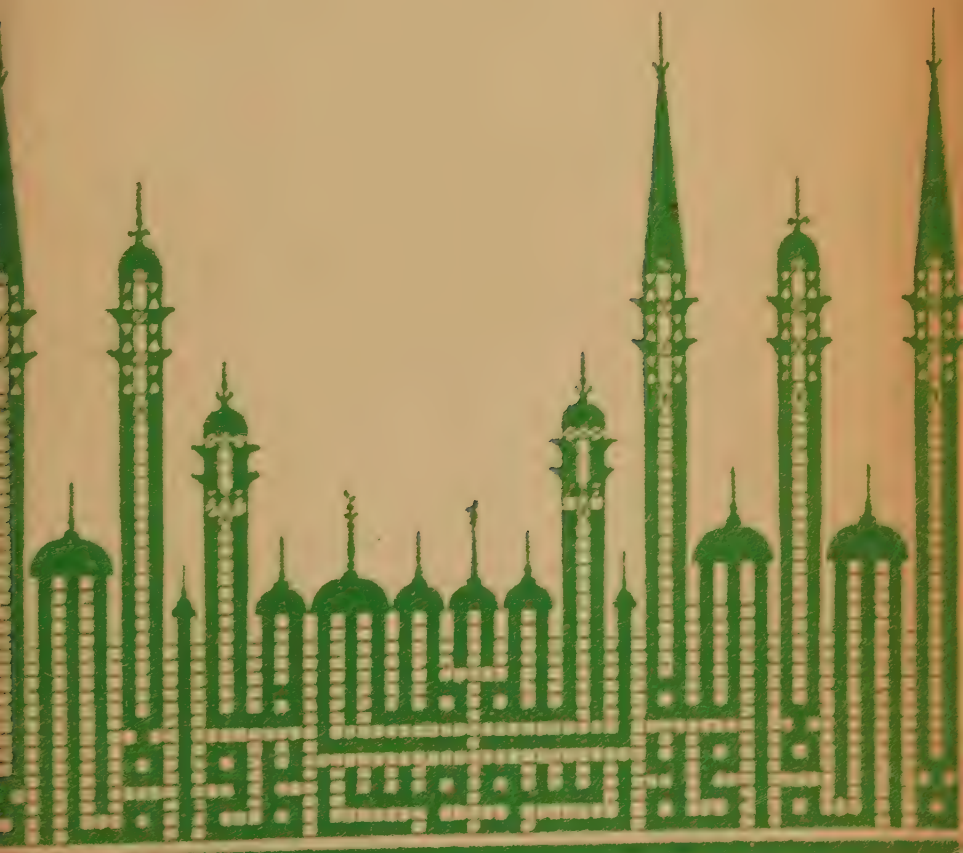
GRABADOS FUERA DE TEXTO

Sevilla. Planta reconstruída de las Atarazanas (año 1252)..... 198
Granada. Corral del Carbón. Plano de la planta baja y sección longitudinal. 464

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

EVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



MADRID-GRANADA, 1946 FASC. 1

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE

ا	(nada)	ز	z	ك	k	
آء	ā'	س	s	ل	l	
ب	b	ش	š	م	m	
ت	t	ص	ṣ	ن	n	
ث	ṯ	ض	ḍ	ه	h	
ج	ŷ	ط	ṭ	و	w	
ح	ḥ	ظ	ẓ	ى	y	
خ	j	ع	'	ة	a	[estado absoluto]
د	d	غ	g	ة	at	[estado constructo]
ذ	ḏ	ف	f			
ر	r	ق	q			

Vocales breves: ـَ a; ـِ i; ـُ u.

Vocales largas: اَ ā; يِ ī; وُ ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Ídem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN HEBREA

א	(nada)	ז	z	מ	m	ק	q
ב	b	ח	ḥ	נ	n	ר	r
ג	g, gu	ט	ṭ	ס	s	ש	š
ד	d	י	y	ע	'	ת	t
ה	h	כ	k	פ	f o p		
ו	w	ל	l	צ	s		

Vocales: a, e, i, o, u.

Chevás iniciales o móviles o compuestos: ă, ĕ, ŏ.

Letras א, ה, ו, י, de prolongación = nada.

Artículo, junto con el nombre, v. gr., Hacohén, Haleví.

Los nombres bíblicos y vivos se transcribirán según la grafía usual: Moisés, Isaac, Jacob.

R 21 DEC 1961

1991 - 1